MUSTANSIR MIR

KOHERENSI *Dalam* AL-QUR'AN

Konsep Ishlâhî Tentang Nazhm dalam Tadabbur-i Qur`ân

UNIVERSITAS ISLAM NEGERI

PANGERAN ANTASARI

BANJARMASIN – INDONESIA

https://www.uin-antasari.ac.id

MUSTANSIR MIR

KOHERENSI DALAM AL-QUR'AN

Konsep Ishlâhî Tentang *Nazhm* dalam *Tadabbur-i Qur`ân*

Terjemah dan Pengantar
Wardani

KOHERENSI DALAM AL-QUR`AN
Konsep Ishlâhî Tentang *Nazhm* dalam *Tadabbur-i Qur`ân*

Judul asli
Coherence in the Qur`ân: A Study of Islâhî's Concept of Nazm in *Tadabbur*-i Qur`ân

Penulis
Mustansir Mir

Penerjemah
Wardani

Proofreader
Musyarrafah

15,5 x 23 cm, 207 hlm
cet. 1, 2019

ISBN: 978-623-7665-10-6

Diterbitkan oleh
ANTASARI PRESS
Pusat Penelitian dan Publikasi Ilmiah
Lembaga Penelitian dan Pengabdian kepada Masyarakat
Universitas Islam Negeri Antasari
Jl. A. Yani, KM. 4,5 Banjarmasin, Kalimantan Selatan 70235
Telp: (0511) 3252829

Hak cipta dilindungi oleh undang-undang.

Kepada ayahku,
Muhammad Safdar Mir
Yang selalu menjadi sumber inspirasi
dan Dr. Farrukh H. Malik,
atas dorongnya yang tak hentinya

"Orang-orang yang telah menjadikan Al Quran itu terbagi-bagi."

(al-Qur'ân, 15: 91)

"Dan ini", dia mengatakan, "adalah alasan mengapa obat beberapa penyakit tidak diketahui oleh para dokter Hellas, karena mereka tidak mempertimbangkan secara keseluruhan yang juga harus dipelajari, karena salah satu bagian tubuh tidak pernah akan menjadi sehat jika keseluruhan tubuh tidak sehat."

(Plato, Charmides)

DAFTAR ISI

KATA PENGANTAR PENERJEMAH 7
KATA PENGANTAR 29

PENDAHULUAN 31
Komposisi al-Qur` an: Tinjauan Umum 31
Hakikat dan Signifikansi Karya al-Ishlâhî 33
Sumber, Metodologi, dan Rencana Pembahasan 36
Sketsa Biografi Farâhî dan Ishlâhî 38

BAB I
***NAZHM* DALAM AL-QUR`AN: SEJARAH SINGKAT PEMIKIRAN** **43**
Penulis-Penulis Tradisional 43
Para Penulis Modern 56
Ringkasan 64

BAB II
***NAZHM* MENURUT FARÂHÎ DAN ISHLÂHÎ** **65**
Prinsip-Prinsip Penafsiran 65
Prinsip *Nazhm* 72
Ringkasan 80

BAB III
SURAH SEBAGAI SUATU KESATUAN (1) **83**
Keberadaan *Nazhm* dalam Surah 83
Metode Farâhî dan Penerapannya 85
Cara Ishlâhî Menangani Persoalan Ini 92
Beberapa Pengamatan 98
Ringkasan 120

BAB IV
SURAH SEBAGAI SUATU KESATUAN (2) **123**
Pandangan Thabâtabâ` î dan Sayyid Quthb tentang *Nazhm* 123
Perbandingan dengan Ishlâhî 127

Ringkasan 137

BAB V
PASANGAN SURAH 139
Pasangan Surah: Analisis Sinoptik 140
Penilaian Kritis..... 146
Ringkasan 152

BAB VI
KELOMPOK SURAH 153
Koherensi..... 154
Pembagian Makkîyah-Madanîah..... 159
Catatan tentang Gerakan Islam 168
Argumen Pembenar bagi Prinsip *Nazhm* 169
Ringkasan 171

BAB VII
KESIMPULAN..... 173

APENDIKS A..... 181
APENDIKS B 188
DAFTAR PUSTAKA..... 201

KATA PENGANTAR PENERJEMAH

KOHERENSI AL-QUR`AN: MENEGUHKAN OTENSITAS AL-QUR`AN, MEMAHAMI KANDUNGANNYA DENGAN PENDEKATAN *NAZHM*

WARDANI
(Dosen Metodologi Penelitian Tafsir pada Fakultas Ushuluddin dan Humaniora Universitas Islam Negeri Antasari Banjarmasin)

Sosok Mustansir Mir[1]

Mustansir Mir adalah guru besar Studi Islam (*Islamic studies*) di Jurusan Filsafat dan Studi Agama di Universitas Youngstown. Ia juga menjadi direktur Center for Islamic Studies. Ia lahir pada 1949 di Pakistan. Ia memperoleh BA pada 1967 di Universitas Punjab, Lahore, Pakistan, MA pada 1969) di universitas yang sama, MA kedua pada 1980 dalam bidang Islamic Studies di Universitas Michigan, Ann Arbor, dan Ph.D. pada 1983 dalam bidang Islamic Studies di University of Michigan, Ann Arbor dengan pembimbing disertasi James A. Bellamy.

Mustansir Mir *concern* pada kajian-kajian tentang al-Qur` an, tentang Iqbal, dan kajian sejarah pemikiran Islam. Dalam banyak tulisannya, yang dipresentasikan di forum ilmiah maupun yang ditulis dalam bentuk buku dan artikel di jurnal, ia banyak menulis dan mengangkat sosok dan pemikiran Ishlâhî, sehingga sekarang banyak dikenal di dunia.

Mustansir Mir memiliki pengalaman mengajar yang lama. Karier mengajarnya diawali dari dosen bahasa Inggris pada 1969–1970,

[1] Biodata Mustansir Mir bisa diakses di https://philrel.ysu.edu/facultylinks/mustansir-mir/.

1972–1973 di Lahore, Pakistan: Isha'at-i Ta'lim College, dan Islamia College, pada 1979 ia mengajar Islamic studies di the Academy for Administrative Training, Lahore, Pakistan, pada 980–1982 ia mengajar bahasa Arab di Department of Near Eastern Studies di Universitas Michigan, Ann Arbor, pernah menjadi Visiting Assistant Professor di Department of Religious Studies di Universitas Virginia, Charlottesville, pada 1993 ia menjadi Assistant Professor mata kuliah Islamic Studies di International Islamic University Malaysia (IIUM), Kuala Lumpur, Malaysia, pada 1995–1996 ia aktif di Oxford Center for Islamic Studies, Oxford, Inggris, pada pada 1996 sampai sekarang ia menjadi professor universitas dalam bidang Islamic Studies di Youngstown State University, Youngstown.

Ia menulis sejumlah karya dalam bentuk buku: *Coherence in the Qur`an: A Study of Islâhî's Concept of Nazm in Tadabbur-i Qur`ân* (Indianapolis: American Trust Publications, 1986) yang diterjemahkan ke bahasa Indonesia dalam bentuk buku yang ada di tangan pembaca sekarang, *Verbal Idioms of the Qur`an* (Ann Abror: Center for Near Eastern and North African Studies, University of Michigan, 1989), *Literary Heritage of Classical Islam: Studies in Honor of James A. Bellamy*, ed. Mustansir Mir berkolaborasi dengan Jarl E. Fossum (Princeton: The Darwin Press, 1993), Tulip in the Desert: A Selection of the Poetry of Muhammad Iqbal (London: Hurst & Co., 2000) yang belakangan diterbitkan oleh McGill-Queen's University Press, Kanada, dan Orient Longman, India); edisi Iqbal Academy Pakistan 2007, dan terakhir edisi Malaysia, Iqbal (I.B. Tauris, New York, dan Oxford University Press, New Delhi, 2006, *Undestanding the Islamic Scripture: A Study of Selected Passages from the Qur`an* (New York: Pearson Longman, 2007), *Dictionary of Qur`nic Terms and Concepts* (1987), dan *Iqbal: Poet and Thinker* (2020).

Di samping buku, sejumlah tulisan bab dalam buku juga ditulis oleh Mustansir Mir, anatar lain: (1) "Baqillani's Critique of Imru' al-Qays," dalam *Studies in Near Eastern Culture and History in Memory of Ernest T. Abdel-Massih*, ed. James A. Bellamy (Ann Arbor, MI: Center

for Near Eastern and North African Studies, University of Michigan, 1990), 118–131; (2) "Jihad in Islam," dalam *The Jihad and Its Times: Dedicated to Andrew Stefan Ehrenkreutz*, ed. Hadia Dajani-Shakeel and Ronald A. Messier (Ann Arbor, MI: Center for Near Eastern and North African Studies, Universitas Michigan, 1991), 113–126 (3) "The Surah as a Unity: A 20th-Century Development in Qur'an Exegesis," dalam *Approaches to the Qur'an*, ed. Gerald Hawting and Abdelkader A. Shereef (London: Routledge, 1993), 211–224; (4) "Passives in the Qur'an: Preliminary Notes," dalam *Literary Heritage of Classical Islam: Studies in Honor of James A. Bellamy*, ed. Mustansir Mir bersama Jarl E. Fossum (Princeton, NJ: The Darwin Press, 1993), 169–179; (5) "Teachings of Two Punjabi Sufi Poets," dalam *Indian Religions in Practice*, ed. Donald S. Lopez, Princeton Readings in Religion 1 (Princeton, NJ: Princeton University Press, 1995), 518–529; (6) "The Qur'anic Paradigm of Wisdom: Surat Luqman" (terjemah dengan catatan), dalam John Renard, *Windows on the House of Islam* (Berkeley: University of California Press, 1998), 144–149; (7) "Irony in the Qur'an: A Study of the Story of Joseph," dalam *Literary Structures of Religious Meaning in the Qur'an*, ed. Issa J. Boullata (Richmond, Surrey, England: Curzon, 2000), 173– 187; (8) "The Jewish and Christian Encounter with Modernity: Relevance for Muslims," dalam *Western Perceptions of Muslims; Muslim Perceptions of the West*, ed. Zafar I. Ansari and John L. Esposito (Islamabad: Islamic Research Institute, International Islamic University; Washington, DC: Center for Muslim-Christian Understanding, Georgetown University, 2001), 178–195; (9) "Kabbalah and Sufism: A Comparative Look at Jewish and Islamic Mysticism," dalam *Jewish-Muslim Encounters: History, Philosophy, and Culture*, ed. Charles Selengut (St. Paul, MN: Paragon House, 2001), 165–179; (10) "Christian Perspectives on Religion and Science and Their Significance for Modern Muslim Thought," dalam *God, Life, and the Cosmos: Christian and Islamic Perspectives*, ed. Ted Peters et al. (Burlington, VT: Ashgate, 2002), 99–124; (11) "Islamic Views of Jesus," dalam *Jesus in World Religions: Leading Thinkers from Five Religions Reflect on His Meaning*, ed. Gregory

A. Barker (Maryknoll, NY: Orbis Books, 2005), 115– 124; (12) "Peace and Justice in the Qur'an," dalam tema, "Christianity and Islam," *Christian Reflection: A Series in Faith and Ethics*, 15 (2005), 36–42; (13) "Scriptures in Dialogue: Are We Reckoning without the Host?" dalam *Bearing the Word: Prophecy in Biblical and Qur'anic Perspective*, ed. Michael, Ipgrave. London: Church House Publishing, 2005, 13–20. Proceedings of the Building Bridges Seminar, dihost oleh the Archbishop of Canterbury; (14) "The Qur'an, the Word of God," dalam *The Voices of Islam*, vol. 1, *Voices of Tradition*, Praeger Perspectives, ed. Vincent J. Cornell (Westport, CT, 2007), 47–61; (15) "Language," dalam *Blackwell Companion to the Qur'an*, ed. Andrew Rippin (Malden, MA: Blackwell Publishing, 2006), 88–106; (16) "The Urdu Qur'anic Commentary of Muhammad Shafi' (d. 1976): Ma'arifu'l Qur'an," dalam Suha Taji-Farouki, ed., *The Qur'an and Its Readers Worldwide: Contemporaries and Translations* (Oxford: Oxford University Press, kerja sama dengan the Institute for Isma'ili Studies, 2015), 195–215; (17) "The Qur'anic Text," dalam Vol. 1 of a six-volume series on Islam disponsori oleh UNESCO, Paris, ed. Dr. Zafar I. Ansari dan Ismail Nawwab, forthcoming; (18) Iqbal's *The Reconstruction of Religious Thought in Islam*, dalam Khalid El-Rouayheb, ed., *Oxford Handbook of Islamic Philosophy*, Oxford University Press, forthcoming; (19) "Ibn al-Farid's *The Wine Song* and Iqbal's *Satan's Advisory Council* ," dalam Susan Felch, ed., Cambridge University Press, forthcoming; (20) "The Inner Dynamic of the Qur'anic Sura," dalam Abdel Haleem dan Mustafa Shah, ed., *Oxford Handbook of Qur'anic Studies*, Oxford University Press, forthcoming.

Artikel-artikel di jurnal yang pernah ditulisnya adalah: (1) "Islahi's Concept of Sura-Pairs," *Muslim World* 73 (1983), 1:22–32; (2) "Comparative Study of a Few Verses in Islahi and Other Scholars," *Hamdard Islamicus* 7 (1984), 1: 25–36; (3) "Islahi's Concept of Sura-Groups," *Islamic Quarterly* 28 (1984), 2:73–85; (4) "Some Features of Mawdudi's Qur'an Commentary," *American Journal of Islamic Social Sciences* (dulu: *American Journal of Islamic Studies*) 2 (1985), 2: 233–244;

(5) "The Qur'anic Story of Joseph: Plot, Themes, and Characters," *Muslim World* 76 (1986), 1: 1–15; (6) "Nature of the Qur'anic Legislation," *International Journal of Islamic and Arabic Studies* 2 (1985), 2: 13–20; (7) "The Qur'an as Literature," *Religion and Literature* 20 (1988), 1: 49–64; (8) "Adam in the Qur'an," *Islamic Culture* 62 (1988), 1: 1–11; (9) "The Qur'anic Oaths: Farahi's Interpretation," *Islamic Studies* 29 (1990), 1: 5–27; (10) "Between Grammar and Rhetoric (Balaghah): A Look at Qur'an 2: 217," *Islamic Studies* 29 (1990), 3: 277–285; (11) "Humor in the Qur'an," *Muslim World* 81 (1991), 3–4: 179–193; (12) "Wordplay and Irony in Iqbal's Poetry," *Journal of Islamic Studies* 3 (1992), 1: 72–93; (13) "Dialogue in the Qur'an," *Religion and Literature* 24 (1992), 1: 1–22; (14) " Fa-qad saghat qulubukuma: The Interpretation of Qur'an 66: 4 by Farahi and Islahi," *Journal of Qur'anic Studies* 1 (1999), 1: 141–153; (15) "Iqbal's Interpretation of Surat al-Ikhlas ," *Intellectual Discourse* 10 (2002), 2: 203–212; (16). "Scientific Exegesis of the Qur'an—A Viable Project?" *Islam & Science* 2 (2004), 1: 33–42; (17) "Elephants, Birds, and Heaps of Pebbles: Farahi's Interpretation of Surat al-Fil ," *Journal of Qur'anic Studies* 7 (2005), 1: 33–47; (18) "The Queen of Sheba's Conversion in Q. 27: 44: A Problem Examined," *Journal of Qur'anic Studies* 9 (2007), 2: 43–56 ; (19) "Continuity, Context, and *Coherence* in the Qur'an: A Brief History of the Idea of Nazm in the Tafsir Literature," *Al-Bayan* 11 (2013), 2: 15–29; (20) "Was Iqbal a Sufi?," *[Danish] Tidsskrift om Islam & Kristendom*, December 2013, 2: 7–13.

Sejumlah makalah ia presentasikan di forum-forum ilmiah: (1) "The Qur'anic Oaths: Farahi's View," American Academy of Religion, Dallas, TX, December 1983; (2) "Some Features of Sayyid Qutb's Qur'an Commentary," American Academy of Religion, Chicago, IL, Desember 1984; (3) "Atomism in Traditional Qur'an Exegesis," 20th International Congress on Medieval Studies, Kalamazoo, MI, Mei 1985; (4) "The Islamic Punishment for Adultery: Islahi's Interpretation of Qur'an 24:2," American Academy of Religion, Anaheim, CA, November 1985; (5) "Some Verbal Idioms in the Qur'an," American

Academy of Religion, Atlanta, GA, November 1986; (6) "The Literary Aspect of the Qur'an," Colloquium tentang tulisan Alford T. Welch dalam Encyclopaedia of Islam tentang al-Qur'an, American Academy of Religion, Atlanta, GA, November 1986; (7) "Some Tafsir Opinions of Islahi," American Academy of Religion, Boston, MA, Desember 1987; (8) "Islamic Fundamentalism in the Context of the Islamic Tradition," Colloquium Internasional ke-4, Kalamazoo College, Mei 1986; (9) "Dialogue in the Qur'an," American Academy of Religion, Chicago, IL, November 1988; (10) "Wordplay and Irony in Iqbal's Poetry," Middle East Studies Association, Toronto, ON, Kanada, November 1989; (11) "How to Read a Surah ," American Academy of Religion, Anaheim, CA, November 1989; (12) "In the Vestibule of Faith: Notes on Humor in the Qur'an," Center for Middle Eastern Studies, University of Chicago, Chicago, IL, Oktober 1990; (13) "The Surah as a Unity: A 20th-Century Development in Qur'an Exegesis," School of Oriental and African Studies, Universitas London, London, Inggris, Maret 1990; (14) "The Qur'an Commentary of Ashraf 'Ali Thanavi," American Academy of Religion, New Orleans, LA, November 1990; (15) "The Qur'an Commentary of Mufti Muhammad Shafi'," American Academy of Religion, Kansas City, MO, November 1991; (16) "Qur'an as Literature," Conference on Semitics in Durban-Westville, South Africa, Mei 1996; (17) "Some Aspects of Muhammad Iqbal's Poetry," University of Michigan, Ann Arbor, MI, 24 Oktober 1997; (18) "Modern Jewish and Christian History: Relevance for Muslims," American Academy of Religion/Midwest Region, Chicago, IL, Maret 1998; (19) "Farahi's Interpretation of Surat al-Fil ," American Academy of Religion, Orlando, FL, November 1998; (20) "Kabbalah and Tasawwuf : A Comparative Look at Jewish and Muslim Mysticism," Conference on "Jewish and Muslim Encounters," Inter-Religious Federation for World Peace, Cordova, Spanyol, Augustus 1999; (21) "The Bible as an Aid to Qur'anic Exegesis: The Views of Farahi and Islahi,"; (22) "Elephants, Birds, and Heaps of Pebbles: Farahi's Interpretation of Surat al-Fil ," School of Oriental and African Studies, University London, London, Inggris, Oktober

1999; (23) "Muhammad Iqbal, the Poet-Philosopher of Pakistan," Chatham College, Pittsburgh, PA, 11 November 1999; (24) "The Distinction between Rasul and Nabi : Amin Ahsan Islahi's View," American Academy of Religion annual conference, Nashville, TN, November 2000; (25) "Christian Perspectives on Religion and Science and Their Significance for Modern Muslim Thought," dipresentasikan pada konferensi internasional tentang "God, Life, and Cosmos: Theistic Perspectives," disponsori oleh the Center for Theology and the Natural Sciences, Berkeley, CA, dan dilaksanakan di Islamabad, Pakistan, November 2000; (26) "The Basis for Reconciliation in the Qur'an," Konferensi tentang "Peace and Reconciliation in Islam and Christianity," Valparaiso University, Valparaiso, IN, 23 Maret 2002; (27) "Religion and Politics in Pakistan: The Case of the Jama'at-i Islami," Wittenburg, OH, September 2002; (28) "The Authority of the Sacred Text in Islam" Simposium tentang Otoritas Teks Suci, Universitas Toledo, Toledo, OH, 14 April 2005; (29) "Some Themes of Iqbal's Poetry," Iqbal Society, East-West University, Chicago, IL, 16 Mei 2004; (30) "Major Themes of Iqbal's Poetry," Iqbal Academy Canada, Toronto, 3 Desember 2004; (31) "Varieties of Humor in Islam" International Society of Humor Studies Conference, Youngstown State University, Youngstown, OH, 14 Juni 2005; (32) "Farahi and Islahi on the Bible" di the Muslim-Christian Centre pada Universitas Edinburgh, Edinburgh, Skotlandia, 14 November 2005; (33) "Characterization in the Qur'an", Qur'an: Text, Interpretation and Translation conference, School of Oriental and African Studies di Universitas London, 7–9 November 2007; (34) "Iqbal, a Poet of Tomorrow, a Poet of Today," Konferensi tentang Iqbal, Iqbal Academy Scandinavia, Copenhagen, Denmark., 10 November 2007; (35) "Literary Aspects of the Qur'an," University of Kentucky, Lexigton, KY, 16 April 2010; (36) "The The Qur'an in Light of the Bible and Vice Versa: The Views of Hamid ad-Din al-Farahi (d. 1930)," Society of Biblical Literature, University of Estonia, 28 Juli 2010; (37) "The Structure of Surat al-Baqarah According to Amin Ahsan Islahi," Qur'an Conference, Center for Islamic Studies,

SOAS, University of London, 11 November 2011; (38) "Was Iqbal a Sufi?," University of Copenhagen, 10 November 2012; (39) "Continuity, Context, and *Coherence* in the Qur'an: A Brief Review of the Idea of Nazm in Tafsîr Literature," salah satu di antara dua keynote talks, The First International Symposium on Rethinking the Qur'an, Gür Kent Hotel, Ankara, Turkey, 3 May 2013; (40) "Does the Qur'an Have a Conceptual Framework?," The Second International Symposium on Rethinking the Qur'an, Gür Kent Hotel, Ankara, Turkey, 10 May 2014; (41) "Farahi on Qur'anic Balaghah ," The Qur'an and Islamic Traditions panel, Society of Biblical Literature, Universitas St. Andrews, Skotlandia, 9 Juli 2013; (42) Why did the Egyptian Noblewomen Cut Their Hands?: Amin Ahsan Islahi on Qur'an 12:31, Qur'an Conference, Center for Islamic Studies, SOAS, University of London, SOAS, Qur'an Conference, 9 November 2013.

Tentang *Coherence in the Qur`an*

Karya ini, meskipun dari halamannya terbilang tidak tebal, sebenarnya adalah disertasi Mustansir Mir yang ia ajukan pada 1983 di University of Michigan, Ann Arbor dengan pembimbing disertasi James A. Bellamy.

Disertasi ini mengangkat tentang tema *nazhm* (secara harfiah bermakna: struktur, atau sistematika). Jika dengan ini, maka kita mungkin teringat dengan istilah lain, seperti *munâsabah* atau *tanâsub* (korelasi atau hubungan) dalam intern suatu ayat, antarayat, antarkelompok ayat, atau antarsurah, baik bagian awal suatu surah denga bagian akhir surah dalam al-Qur` an, atau istilah *tanâsuq*. Istilah-istilah itu, antara lian, digunakan oleh al-Biqâ'î dalam *Nazhm al-Durar* dan al-Suyûthî dalam *Tanâsuq al-Durar*.

Dalam sejarahnya, menurut Ishlâhî sebagaimana dijelaskan dalam buku:, berkembang melalui beberapa fase pemaknaan: (1) *nazhm* memiliki kaitan erat dengan aspek kemukjizatan (*i'jâz*) al-Qur` an terutama persoalan hubungan antara ungkapan dan makna,

seperti tampak dari tulisan beberapa ulama terdahulu, seperti al-Jâhizh,; (2) hubungan linear, yaitu keterkaitan antarayat atau antarsurah yang diistilah dengan *munâsabah*, *tanâsub*, atau *tanâsuq* itu, seperti tampak dari tulisan al-Zarkasyî dan Fakhr al-Dîn al-Râzî; (3) kesatuan tematik dalam al-Qur` an, seperti dalam tulisan Hijâzî, Mawdûdî dan Fazlur Rahman. Perbedaan antara *nazhm* dengan *munâsabah* adalah bahwa *munâsabah* adalah bagian dar*i nazhm* atau istilah lain, *nizhâm*,[2] karena *munâsabah* yang merupakan hubungan antarayat atau antarsurah hanya merupakan bagian dari struktur keseluruhan al-Qur` an yang diikat oleh apa yang disebut Ishlâhî dengan "poros" (Ishlâhî: *'amûd*, Sayyid Quthb: *mihwar*) atau tujuan sentral (Thabâthabâ` î: *gharadh*, Sayyid Quthb dan banyak penafsir tematik: *hadaf*), yaitu laksana benang yang mengikat antara bagian-bagian (ayat) dalam surah.[3]

Ishlâhî sendiri menganggap bahwa *nazhm* adalah struktur, atau bisa dikatakan sistematika al-Qur` an, karena al-Qur` an dikatakan adalah "kitab suci yang disusun dengan sangat baik" (*a very ewll-structured book*).[4] Keyakinan yang mendasari pandangan ini adalah karena ayat-ayat al-Qur` an disusun berdasarkan petunjuk dari Nabi Muhammad (*tawqîfî*). Meskipun demikian, sebagaimana kita ketahui, para ulama berbeda pendapat tentang susunan surah-surah al-Qur` an; apakah didasarkan atas petunjuk dari Nabi (tawqîfî) atau tidak, melainkan berdasarkan ijtihad para Sahabat beliau (*ijtihâdî*) yang terlihat dari perbedaan susunan surah-surah dalam beberapa mushhaf yang dimiliki oleh Sahabat. Namun, Ishlâhî—sebagaimana Farâhî yang menjadi rujukannya—berpandangan bahwa susunan surah-surah dalam al-Qur` an adalah *tawqîfî*. Lebih lanjut, tidak cukup sampai di sana, para ulama umumnya meyakini bahwa jika disusun oleh

---

[2] Abdul Jalil, "'Abd al-Hamîd al-Farâhî dan Sumber-Sumber Sekunder dalam Tafsir Berbasis Surat", dalam *Jurnal Studi Ilmu-ilmu al-Qur `an dan Hadis*, Vol. 15, No. 2 (Juli 2004), 278-279.

[3] Mustansir Mir, *Coherence in the Qur `an: A Study of Islahi's Concept of Nazm* (USA: American Trust Publications, 1986), 34.

[4] Mir, *Coherence*, 26.

Nabi Muhammad, maka ada rahasia (*asrâr*) atau hikmah (*hikmah*) di balik susunan itu.

Kritik atas Pandangan Keliru Para Mufassir Muslim dan Para Orientalis

Apa pentingnya kajian seperti ini? Kita bisa menyimpulkan dari buku ini bahwa kajian ini dianggap penting dalam konteks berikut.

Pertama, dalam konteks membuktikan otentisitas al-Qur` an sebagai wahyu sejati dari Allah swt. Mustansir mengangkat konsep *nazhm* menurut Ishlâhî ini untuk mengritik beberapa komentar miring dari sebagian orientalis, seperti komentar William Montgomery Watt bahwa susunan al-Qur` an "tidak sistematis" dan kurang memiliki komposisi yang bagian-bagiannya saling terkait. Komentar orientalis yang disitir oleh Mustansir Mir adalah komentar Thomas Carlyle, John Merril, dan Hirschfeld.[5] Nama Watt adalah nama yang komentar dan penafsirannya terhadap beberapa ayat al-Qur` an kelak di akhir buku ini banyak disoroti. Nama-nama orientalis ini sebenarnya tipikal orientalis *in old fashion*, masih gaya lama.[6] Siapa mereka? Mereka adalah orientalis yang masih berkutat pada persoalan dan mempertanyakan otentisitas al-Qur` an; apakah betul bahwa al-Qur` an itu kalam sejati Tuhan, atau jangan-jangan bukan, seperti banyak dipertanyakan oleh Abraham Geiger[7] dan Abraham I. Katsh[8]

---

[5] Mir, *Coherence*, 2.

[6] Tipologi kajian orientalisme bisa dibedakan menjadi tiga: kajian orientalis yang masih mempersoalkan otentisitas al-Qur` an, atau diistilahkan "di belakang teks", orientalis yang tidak mempersoalkan otentisitas al-Qur` an, melainkan kandunganya, "di depan teks", dan orientalis yang mempersoalkan kedua. Lihat Yusuf Rahman, "Trend Kajian al-Qur` an di Barat," dalam *Jurnal Studia Insania*, Vol. 1, No. 1 (April 2013), 1-8.

[7] Lihat Abraham Geiger, "What Did Muhammad Borrow from Judaism?" dalam *The Origin of the Koran*, ed. Ibn Warraq (New York: Prometheus Books, 1998), 165-226.

[8] Abraham I. Katsh, *Judaism in Islam: Biblical and Talmudic Background of the Koran and Its Commentaries* (New York: New York University Press, 1954).

yang menuduh Nabi Muhammad meminjam dari ajaran Yahudi, dan John Wansbrough yang menganggap bahwa al-Qur` an adalah hasil perpaduan dari tradisi Yahudi-Kristen. Banyak lagi orientalis lain yang dengan sangat bersemangat ingin membuktikan ketidak-aslian al-Qur` an sebagai wahyu Tuhan.

Apakah ada kaitan antara susunan al-Qur` an yang ingin dibuktikan di sini terstruktur dengan baik dengan persoalan otentisitas al-Qur` an? Nyatanya, persoalan ini dikaitkan dengan aspek kemukjizatan al-Qur` an di tangan beberapa penulis awal, yang tujuan akhirnya tidak lain adalah bahwa al-Qur` an adalah kalam sejati Tuhan, tidak hanya dalam ungkapan retoriknya, melainkan dalam konteks kesaling terhubungan antarbagian dalam ayat dan surah dari segi temanya. Persoalannya memang tidak sesederhana yang dibayangkan, karena susunan dalam mushhaf (*tartîb al-mushhaf*) yang dimulai dari Sûrat al-Fâtihah hingga Sûrat al-Nâs, seperti dalam mushhaf sekarang, sebenarnya berbeda dengan urutan turunnya al-Qur` an (*tartîb al-nuzûl*, atau *tartîb al-tanzîl*). Bagi Ishlâhî, hal itu justru membuktikan bahwa susunan dalam mushhaf yang tidak sesuai dengan urutan turunnya, dan atas fiksasi dari Nabi Muhammad, menunjukkan ada rahasia dan hikmah yang tersimpan.

Akan tetapi, mengapa sebagian penafsir merasa tidak puas dengan menafsirakan al-Qur` an berdasar urutan surah-surah dalam mushhaf al-Qur` an sekarang? Muhammad 'Izzah Darwazah (w. 1984) dalam *al-Tafsîr al-Hadîts* dan Muhammad 'Âbid al-Jâbirî (w. 2010) dalam *Fahm al-Qur `ân al-Hakîm* menulis tafsir mereka dengan urutan kronologis surah-surah al-Qur` an (*nuzûlî*). Kedua cara penafsiran itu, yaitu dengan berpatokan pada urutan mushhaf dan dengan berpatokan pada urutan turun, memiliki siginifikansi sendiri. Model pertama memiliki siginifikansi tematis, yaitu bahwa penafsiran sangat bertumpu pada konteks sastra dalam internal ayat al-Qur` an, dengan telaah intertekstual dan analisis *munâsabah*. Namun, penafsiran yang bertumpu pada konteks seperti ini seharusnya juga mempertimbangkan konteks historis yang dihasilkan oleh pembacaan terhadap kronologi

turun al-Qur` an. Konteks sastra dan konteks historis adalah dua hal yang seharusnya saling melengkapi. Tentu hal ini adalah hal lain di luar persoalan otentisitas yang menjadi kegelisahan Mustansir Mir, tapi persoalan ini sebenarnya berimbas pada penafsiran dari aspek konteks historis itu.

Sekali lagi, kritik orientalis menjadi kegelisahan Mustansir Mir karena kritik tersebut menukik kepada persoalan yang paling serius. Orientalis model lama ini, meski perjalanan orientalisme telah berlangsung lama dengan motif beragam, ternyata tidak seluruhnya hilang di fase orientalisme sekarang. Jika dahulu, orientalisme lama mempersoalkan "di belakang teks" (*behind text*: latar historis tentang bukti apa tentang otentisitas al-Qur` an), lalu berkembang mempersoalkan "di hadapan teks" (*in front of text*; kandungan al-Qur` an), kini orientalisme sekarang sambil mempersoalkan kandungan, juga masih mempersoalkan otentisitas, terutama tradisi-tradisi yang melatari al-Qur` an, seperti tampak dari karya antologis, *The Quran in Contex*.[9]

Mustansir Mir seorang berkebangsaan Pakistan, sama dengan kegelisahan gurunya, Fazlur Rahman yang sangat gerah dengan kajian-kajian orientalis seperti Wansbrough,[10] tentu memiliki kesadaran akan pentingnya mengritisi kajian-kajian orientalis. Memang, India menghasilkan para kritikus handal terhadap kajian-kajian orientalis, seperti halnya Muhammad Mushthafâ al-A'zhamî.

Kedua, dalam konteks penafsiran al-Qur` an. Menurut Mustansir Mir, penulis Muslim setali dua uang dengan para orientalis dalam hal mengabaikan pentingnya memperhatikan adanya struktur yang sangat apik dalam al-Qur` an. Pandangan keliru itu berimplikasi lebih jauh, karena menurut kaum Muslimin dan juga orientalis, struktur al-Qur` an tidak ada kaitannya dengan penafsiran.[11]

[9] Yusuf Rahman, "Tren Kajian al-Qur'an di Dunia Barat," dalam *Jurnal Studia Insania*, Vol. 1, No. 1 (Januari 2013), 1-8

[10] Lihat Fazlur Rahman, *Major Themes of the Qur `an*.

[11] Mustansir Mir, *Coherence*, 3.

Khususnya dari kalangan penulis muslim, Mir mengutip pernyataan Imam Mâlik dan al-Bâqillânî bahwa strukur al-Qur` an tidak terkait langsung dengan penafsiran, karena tidak berkaitan dengan petunjuk Tuhan dalam menetapkan susunannya.[12] Atau dengan ungkapan lain, struktur al-Qur` an ini tidak bisa dijadikan dasar bagi penafsiran. Susunan al-Qur` an terjadi begitu saja, meski dengan disusun secara tawqîfî, tidak terkait langsung dengan penafsiran. Tentu saja, kutipan Mir ini tidak mencerminkan secara langsung bahwa banyak penafsir yang meyakini bahwa korelasi antarayat atau antarsurah merupakan media dalam menafsirkan al-Qur` an, seperti menonjol, misalnya, pada al-Biqâ'î. Akan tetapi, yang menjadi kritik Mir adalah bahwa penafsiran atomistik, yaitu penafsiran ayat dengan ayat, tidak cukup, karena rentan penafsiran hanya untuk kepentingan membenarkan keyakinan penafsiran, termasuk pada penafsiran *bi al-ma'tsûr*.[13] Kritik Mir bisa dipahami, karena ayat penafsir (penjelas, baik yang *khâsh*, *muqayyad*, atau *mubayyan*) sering menjadi pilihan subjektif untuk menafsirkan ayat yang ditafsirkan (*'âmm*, *muthlaq*, atau *mujmal*). Lihat saja, perdebatan para teolog Asy'ariyyah dan Mu'tazilah, misalnya, tentang melihat Tuhan (*ru `yat Allâh*) dalam teologi Islam. Nah, dengan *nazhm* yang ditawarkan oleh Ishlâhî, Mir ingin mengetengahkan model penafsiran al-Qur` an yang berbasis pada analisis *nazhm* (lihat contoh penafsiran Sûrat al-Fâtihah pada apendiks A dan pada apendiks B dikemukakan contoh penafsiran beberapa ayat lain untuk membuktikan kehandalan metode ini dengan membandingkan dengan penafsiran penafsir tradisional [*bi al-ma `tsûr*] dan penafsiran orientalis, khususnya William Montgomery Watt).

Dengan menemukan poros (*'amûd*, poros) surah, maka bagian-bagian di dalamnya berupa kelompok ayat ditafsir harus terhubung—untuk mengatakan setidaknya tidak bertentangan, bahkan seharusnya saling rujuk silang—dengan bagian lain, sehingga suatu surah terlihat

[12] Mustansir Mir, *Coherence*, 2.

[13] Mir, *Coherence*, 1.

memiliki suatu tema yang utuh. Lalu, apa yang berbeda antara model kesatuan tema dalam surah menurut Ishlâhî ini dengan apa yang dikenal dalam tafsir tematik (*al-tafsîr al-mawdhû'î*) dengan "tafsir tematik terhadap surah" (*al-tafsîr al-mawdhû'î li al-sûrah*)? Pertama, Ishlâhî memperkenalkan secara lebih luas; tidak hanya surah sebagai suatu kesatuan, melainkan juga pasangan surah, dan kelompok surah. Ide tentang surah sebagai suatu kesatuan telah dilontarkan sebelumnya beberapa penafsir, seperti al-Thabâthabâ` î (w. 1981) dan Sayyid Quthb (w. 1966), sebagaimana dijelas dalam bab IV buku ini. Tentu saja, beberapa penulis tafsir tematik juga berbicara tentang hal ini, seperti 'Abd al-Hayy al-Farmâwî dalam *al-Bidâyah fî al-Tafsîr al-Mawdhû'î* dengan merujuk pendahulunya Muhammad Mahmûd Hijâzî[14] dan juga dirujuk dalam buku *Coherence in the Qur`an* ini, Musthafâ Muslim dalam *Mabâhits fî al-Tafsîr al-Mawdhû'î*, dan Ziyâd Khalîl Muhammad al-Daghâmîn dalam *al-Tafsîr al-Mawdhû'î wa Manhajiyyat al-Bahts Fîh*. Al-Farmâwî tidak menjelaskan model tafsir tematik seperti ini, melainkan ia hanya terfokus pada tafsir tematik dengan mengangkat suatu tema untuk dibahas dengan mengumpulkan ayat-ayat al-Qur` an yang relevan dengan hal itu. Berbeda dengan al-Farmâwî, Musthafâ Muslim menjelaskannya dengan langkah-langkah dan cara menemukan poros surah (*mihwar al-sûrah*) atau tujuan pokoknya. Menurutnya, ada beberapa cara untuk menentukan poros surah, yaitu (1) melalui nama surah yang ditetapkan berdasarkan petunjuk dari Nabi Muhammad, (2) peristiwa-peristiwa yang disebutkan secara menonjol dalam surah, atau melalui identifikasi persoalan-persoalan utama yang dibicarakan di dalamnya, (3) mengamati fase sejarah di mana suatu surah diturunkan melalui klasifikasi *makkiyyah* dan *madaniyyah*, di mana perbedaan fase turun diikuti dengan perbedaan tema-tema yang diprioritaskan untuk diperhatikan dalam al-Qur` an.[15] Bahkan, langkah-langkah tafsir

[14] 'Abd al-Hayy al-Farmâwî, *al-Bidâyah fî al-Tafsîr al-Mawdhû'i: Dirâsah Manhajiyyah Mawdhû'iyyah* (T.tp: T.p., 1976), 40-41.

[15] Mushthafâ Muslim, *Mabâhits fî al-Tafsîr al-Mawdhû'î* (Damaskus: Dâr al-Qalam, 2009), 41-46.

tematik model ini juga dijelaskan, yaitu (1) menentukan tujuan pokok surah, (2) menjelaskan latar belakang turun ayat (*sabab al-nuzûl*), (3) mengidentifikasi kategorisasi surah (*makkiyyah-madaniyyah*), (4) menjelaskan gaya (*uslûb*) al-Qur` an dalam menjelaskan persoalan, dan (5) menafsirkan ayat dengan memperhatikan korelasi (*munâsabah*) antarayat dengan mengelompokkan ayat ke dalam kelompok-kelompok ayat.[16] Sama dengan Musthafâ Muslim, al-Daghâmîn juga menjelaskan panjang lebar bagaimana model tafsir tematik ini diinisiasi di kalangan ulama hingga diterapkan dalam penafsiran. Al-Daghâmîn menunjukkan bahwa metode ini telah ada sebelumnya pada pemikiran al-Zamakhsyarî (w. 538 H), Ibn Qayyim al-Jawziyyah (w. 751 H), Fakhr al-Dîn al-Râzî (w. 606 H), al-Qurthubî (w. 671 H), al-Syâthibî (w. 790 H), al-Fayrûz Abâdî (w. 817 H), al-Biqâ'î (w. 885 H), Jalâl al-Dîn al-Suyûthî (w. 911), dan Syihâb al-Dîn al-Alûsî (w. 1270 H).[17] Al-Daghâmîn juga menyebut peran Farâhî, rujukan pemikiran Ishlâhî, sebagai tokoh yang juga melontarkan ide surah sebagai suatu kesatuan topikal.[18] Al-Daghâmîn mengajukan langkah-langkah yang berbeda dengan langkah-langkah yang ditawarkan oleh Musthafâ Muslim, yaitu (1) mengenali "lingkungan makna", dalam pengertian konteks persoalan masyarakat yang menjadi perhatian al-Qur` an dan kaum muslimin ketika suatu surah turun, (2) memperhatikan semua ayat dalam surah tersebut, tidak hanya beberapa ayat, secara mendalam, sehingga tidak cukup dengan melihat nama surah, (3) memeprhatikan korelasi (*munâsabah*) antarayat, (4) mengelompokkan ayat-ayat dalam surah berdasarkan kesamaan tema kelompok, (5) menjelaskan korelasi antar kelompok ayat dengan hubungan yang jelas dari aspek makna dan tujuan, dan (6) menafsirkan berdasarkan patokan tema sentral dengan menggunakan sarana-sarana penafsiran.[19]

---

[16] Mushthafâ Muslim, *Mabâhits*, 28-29.

[17] Ziyâd Muhammad Khalîl al-Daghâmîn, *al-Tafsîr al-Mawdhû'î wa Manhajiyyat al-Bahts Fîh* (Amman/ Yordania: Dâr 'Imâr, 2008), 205-221.

[18] al-Daghâmîn, *al-Tafsîr al-Mawdhû'î*, 222-246.

[19] al-Daghâmîn, *al-Tafsîr al-Mawdhû'î*, 247-273.

Pertanyaannya kemudian adalah bagaimana Ishlâhî tidak menjelaskan bagaimana langkah-langkah itu harus dilakukan untuk mengidentifikasi *'amûd* dalam surah? Hal ini yang belum secara jelas digariskan oleh Ishlâhî. Apa yang disebut "hubungan linear" (*linear connection*) memang ditunjukkan ciri-cirinya oleh Ishlâhî, semisalnya, tema tertentu tampak menonjol dan menyolok dibandingkan tema di bagian lain dalam surah, sehingga kelompok ayat bisa dijelas sub-temanya dan dihubungkan dengan tema besarnya. Akan tetapi, sebagaimana dikritik oleh Mir, apa yang dikatakan sudah jelas sebenarnya tidak selalu bisa dilihat oleh orang lain secara jelas. Ada perubahan "zona atmosfer" yang menyolok hanya dirasakan Ishlâhî, tapi belum tentu oleh orang lain.

Al-Qur`an: Koheren dari Tema dan Strukturnya

Tesis yang ingin dibuktikan oleh Mir dalam buku ini adalah bahwa pendekatan *nazhm* dalam penafsiran al-Qur` an, sebagaimana ditawarkan oleh Farâhî dan dikembangkan oleh Ishlâhî, adalah pendekatan "langsung" dalam pengertian pendekatan dari internal al-Qur` an sendiri, "holistik" dalam pengertian bahwa al-Qur` an dilihat sebagai kitab suci yang ide atau temanya terintegrasikan (padu) secara baik, dan "kumulatif" dalam pengertian bahwa *nazhm* diterapkan bertingkat, dari *nazhm* suatu surah, lalu *nazhm* pada pasangan surah, dan *nazhm* pada kelompok surah. Konsep *nazhm* Ishlâhî dikembangkannya atau ditafsirkannya dari konsep Farâhî. Tidak semua aspek konsep Ishlâhî tentang adalah orisinal, melainkan dikembangkan dari pemikiran ulama terdahulu. Dari keseluruhan uraiannya tentang *nazhm*, terbersit keyakinan Ishlâhî bahwa al-Qur` an memiliki rancangan (desain) dan metode. Hal itu dibuktikannya bahwa al-Qur` an tidak hanya koheren dari aspek tema, melainkan juga koeheren dari aspek strukturnya.

"Koherensi tematik" maksudnya adalah bahwa meski tampak sekilas bahwa pembicaraan al-Qur` an tidak saling terkait, sebenarnya ada tema sentral yang menghubungkannya baik dalam suatu surah,

pasangan surah, maupun kelompok surah. Di samping dari aspek tema, al-Qur` an juga memiliki "koherensi struktur" dalam pengertian bahwa al-Qur` an memiliki satu kesatuan yang utuh antarbagian-bagiannya, tersusun atau terancang dengan baik, antar satu bagian dengan bagian lain tidak ada pertentangan.

Dengan mengangkat konsep Ishlâhî tentang *nazhm* ini, Mir mengritik kalangan orientalis yang menuduh al-Qur` an sebagai kitab suci yang tidak sistematis, susunannya kacau. Juga, ia mengritik anggapan bahwa susuan ayat dan surah dalam mushhaf al-Qur` an sekarang ini bukan tidak ada kaitannnya dengan fungsinya sebagai pendekatan tafsir. Susunan ini bisa dijelaskan dengan *nazhm*, yaitu adanya "struktur" yang utuh, padu, saling terkait sama sama lain.

Untuk mengkaji konsep *nazhm* Ishlâhî, Mir menjelaskannya menurut Ishlâhî sambil meruntut asal-usul ide tersebut dan pengembangan yang dilakukan oleh Ishlâhî, membandingkan antara konsep Ishlâhî dengan Farâhî dan ulama-ulama lain yang juga mengemukakan ide yang serupa, di mana aspek persamaan dan perbedaannya. Di sela-sela uraiannya, Mir tidak lupa untuk memberikan catatan kritis terhadap pemikiran Ishlâhî. Di bagian akhir, Mir mengemukakan contoh perbandingan penafsiran yang dikemukakan oleh Ishlâhî dengan penafsiran orientalis, dalam hal ini William Montgomery Watt, dan penafsir Muslim tradisional, dan di kalangan penafsir rasional, Fakhr al-Dîn al-Râzî. Tidak ada catatan kritis dalam membandingkan contoh penafsiran ini, malah bahkan Mir menyatakan bahwa penafsiran Ishlâhî lebih unggul, lebih logis, dan lebih bisa menunjukkan koneksi yang integral antar bagian dalam ayat. Sekali lagi, ini dalam konteks membantah pandangan orientalis dan penafsir muslim sendiri yang tidak bisa melihat koneksi antarayat dan antarsurah, sebagaimana Ishlâhî tunjukkan.

Antara Farâhî, Ishlâhî, dan Djohan Effendi Tentang Struktur al-Qur`an

Sebenarnya tidak hanya Ishlâhî, melainkan Djohan Effendi juga mengemukakan pengelompokan surah-surah al-Qur` an. Dalam karyanya, *Pesan-pesan al-Qur `an: Mencoba Mengerti Intisari Kitab Suci*, Djohan mengemukakan struktur atau sistematika al-Qur` an. Sama halnya dengan Ishlâhî, Djohan bermaksud—meski ini dalam nyatanya tidak diterapkan—agar struktur itu berfungsi sebagai kerangka-rujukan dalam penafsiran al-Qur` an.[20] Berikut dikemukakan perbandingan pengelompok surah-surah al-Qur` an menurut kedua tokoh ini:

Kelompok	Menurut Tokoh			
	Farâhî	Ishlâhî	Djohan Effendi	
			Prolog	Q. 1
I	Q. 1-5	Q. 1-5	Batang Tubuh	Q. 2-7
II	Q. 6-9	Q. 6-9		Q. 7-16
III	Q. 10-24	Q. 10-24		Q. 17-29
IV	Q. 25-33	Q. 25-33		Q. 30-33
V	Q. 34-49	Q. 34-49		Q. 34-39
VI	Q. 50-66	Q. 50-66		Q. 40-46
VII	Q. 67-114	Q. 67-112		Q. 47-49
VIII		Q. 113-114		Q. 50-56
IX				Q. 57-66
X				Q. 67-77
XI				Q. 78-111
			Epilog	Q. 112-114

Dari tabel di atas, perbedaan antara Farâhî dan Ishlâhî adalah bahwa pada kelompok VII (menurut Farâhî) dibagi oleh Ishlâhî

[20] Lihat, lebih lanjut, catatan kritis terhadap hal ini dalam Wardani, *Trend Perkembangan Kontemporer Metodologi Tafsir al-Qur `an di Indonesia* (Yogyakarta: Kurnia Kalam Semesta, 2017), 95-110.

menjadi dua kelompok, yaitu kelompok VII: Q. 67-112 dan kelompok VIII: Q. 113-114. Perbedaan antara Farâhî-Ishlâhî dan Djohan Effendi adalah: kedua tokoh pertama hanya membagi surah-surah al-Qur` an ke dalam kelompok-kelompok, sedangkan Djohan Effendi memperkenalkan struktur al-Qur` an menjadi tiga bagian, yaitu prolog (Q. 1), batang tubuh (Q. 2-111), dan epilog (Q. 112-114). Djohan menganggap bahwa al-Qur` an begitu terstruktur dan terancang dengan baik, melebihi dari asumsi Ishlâhî bahwa al-Qur` an memiliki rancangan dan metode tersendiri dalam hal struktur, namun Ishlâhî tidak mengemukakan sebegitu terstrukturnya seperti dikemukakan oleh Djohan. Akan tetapi, beberapa catatan kritis perlu diperhatikan terkait dengan strukturisasi seperti ini.[21]

Menimbang Kontribusi Mir

Sungguh, strukturisasi semacam ini tidak "seindah" yang kita lihat, karena tidak mudah untuk menjelaskan sebegitu terstrukturnya al-Qur` an seperti itu hingga ada prolog, batang tubuh, dan epilog. Begitu juga, dengan konsep Farâhî dan Ishlâhî yang tidak semudah yang kita bayangkan, karena hubungan logis antarayat, antarpasangan surah, dan antarkelompok surah sulit untuk begitu saja diterima.

Mir, didorong oleh kritiknya terhadap pandangan orientalis dan sebagian penafsir muslim sendiri, mengangkat konsep *nazhm* Ishlâhî tersebut bisa dinilai positif. Mir adalah orang yang menghargai khazanah intelektual tanah India sendiri untuk diangkat ke perdebatan para pemerhati kajian-kajian al-Qur` an, tidak hanya di kalangan muslim melainkan juga pengkaji Barat. Dalam beberapa tulisannya, baik dalam bentuk artikel di jurnal maupun makalah di forum ilmiah, ia berupaya memperkenalkan pandangan Farâhî dan Ishlâhî.[22] Sejumlah tulisan ditulis dipengaruhi oleh tulisannya, misalnya: tulisan Bilal Gökkir, "Form and Structure of Sura Maryam:

[21] Lihat Wardani, *Trend*, 95-110.

[22] Lihat kembali daftar karya-karya Mustansir Mir di atas.

A Astudy from Unity of Sura Perspective", di mana penulis menerapkan pendekatan yang ditawarkan oleh beberapa pengkaji al-Qur` an, antara lain Mustansir Mir dengan konsep *nazhm* Ishlâhî yang diusungnya, di samping pengkaji lain: Angelika Neuwirth, Neal Robinson, dan Hussain Abdul Raof[23] dan Raymond K. Farrin, "Surat al-Baqarah: A Structural Analysis", sebuah artikel yang hampir sama arahnya dengan artikel, yaitu mengkaji struktur surah, dalam hal ini sûrat al-Baqarah, di mana penulisnya bertolak dari beberapa kajian, antara lain Salwa El-Awa` , Ishlâhî, Neal Robinson, A. H. Mathias Zahniser, David E. Smith, dan Mustansir Mir.[24]

Meskipun mendapat sambutan positif di sebagian kalangan pengkaji al-Qur` an, kajian Mustansir Mir ini juga ditanggapi oleh Andrew Rippin sebagai karya yang berkecenderungan apologetik.[25] Menurut Carl Ernst, dalam How to Read the Qur` an, sebagaimana dikutip Rippin, trend yang dominan dalam kajian kontemporer terhadap al-Qur` an adalah menekankan "unit analisis primer" yang berpusat pada suatu surah, sebagaimana ditekankan oleh Ishlâhî. Trend ini muncul dipicu oleh esai Mustansir Mir pada 1993, "The Sura as Unity: A Twentieth Century Development in Qur` an Exegesis", dalam *Approaches to the Qur `an* yang diedit oleh G. R. Hawting dan Abdul-Kader A. Shareef.[26] Ide tentang koherensi al-Qur` an, terutama tentang unti topikal surah, tegas Rippin, tidaklah baru. DI kalangan ulama klasik, ide serupa juga dikemukakan oleh al-Suyûthî dan al-Zarkasyî tentang *ilm al-munâsbah.* Di era modern,

[23] Dalam https://www.researchgate.net/publication/323990861 (29 Maret 2020).

[24] Dalam *The Muslim World* 100 (Januari 2010), 17-32.

[25] Lihat Andrew Rippin, "Contemporary Scholarly Understanding of Qur` anic *Coherence*," dalam *al-Bayân*, Vol. 11, No. 2 (Desember 2013), 9-10.

[26] Dalam tulisan ini, Mir menyebut beberapa pemikir yang menerapkan ide kesatuan topikal dalam surah, yaitu Sayyid Quthb, Thanavi, Muhammad 'Izzah Darwazah, Thabâthabâ` î, Farâhî, dan Ishlâhî. Lihat lebih lanjut Mir, The Sura as Unity: A Twentieth Century Development in Qur` an Exegesis", dalam *Approaches to the Qur `an* yang diedit oleh G. R. Hawting dan Abdul-Kader A. Shareef (London dan New York: Routledge, 1993), 211-224.

di kalangan penulis muslim sendiri, ide serupa juga dikemukakan oleh Sayyid Quthb dengan konsepnya tentang "poros" (*mihwar*). Bahkan, ide kesatuan topikal surah yang didekati dengan pendekatan bahasa dan gaya bahasa (*uslûb*) muncul juga dalam tulisan Behnam Sadeghi melalui apa yang ia istilah dengan analisis *stylometric* dalam tulisannya, "The Chronology of the Qur` an: A Stylometric Research Program". Perkembangan belakangan juga dikaji oleh Angelika Neuwirth dengan pendekatakan sermonik dan liturgikal, Michel Cuypers dengan pendekatan retorik. Gabriel Reynolds menilai tawaran Cuypers bisa menjelaskan susunan al-Qur` an dengan ketepatan matematis. Rachel Friedman mengomentari tawaran Angelika Neuwirth sebagai metode yang bisa menjelaskan bahwa al-Qur` an memiliki susunan atas dasar logika internal yang bisa diikuti oleh pembaca.

Lebih jauh, Rippin balik ke belakang, dengan merujuk ke karya Theodor Nöldeke dalam *Geschichte des Qorans* untuk menyatakan bahwa ide tentang kesatuan topikal surah bukanlah baru, karena pada abad ke-19, dalam karya ini, tegas Rippin, Nöldeke mendekati surah dengan pendekatan seperti ini, kecuali ia merasakan adanya bagian ayat madaniyyah yang masuk ke surah makkiyyah, di mana ia kemudian mengikuti informasi riwayat. Oleh karena itu, karya Mir, menurut Rippin, cenderung bersifat apologetik. Alasannya adalah "Penjelasan Mir tentang ketertarikan kaum muslimin dengan pendekatan yang menekankan keterpaduan ini sebagai suatu cara dengan membuang 'bagasi' masa-masa lalu dan dengan berupaya melakukan pembacaan kembali terhadap al-Qur` an untuk menegaskan relevansi al-Qur` an ini di era modern jelas adalah pemaksaan penjelasan terhadap fenomena-fenomena seting keagamaan, tapi tidak meyakinkan ketika mencoba memper-hitungkannya sebagai fokus akademik".[27] Apologi, di mata Rippin, adalah menggunakan bahan masa lalu untuk mengklaim bahwa ia masih relevan menjawab persoalan modern. Ada juga kecenderungan

[27] Rippin, "Contemporary..,"

Barat melabeli setiap kajian yang mengritik kajian Barat sebagai kajian apologetik. Apalagi India dan Pakistan dikenal sebagai tempat lahirnya kajian-kajian tentang Islam dan Barat yang sering dilabeli seperti itu, seperti karya Syed Amir Ali, *The Spirit of Islam*.

Dalam konteks kajian oksidentalisme, kajian-kajian ini seperti tetap harus diapresiasi sebagai penyeimbang kajian-kajian Barat, termasuk tentang al-Qur` an. Tidak selalu bahwa kajian kritis atas tesis Barat kemudian dicap sebagai karya apologetik. Kajian-kajian Barat juga tidak kurang pengaruh latar belakang Keyahudian dan keristenannya dalam menentukan warna penelitian, seperti John Wansbrough dengan karyanya, *Quranic Studies*, yang menurut Fazlur Rahman juga bahkan merupakan puncak apologi Yahudi yang ingin membuktikan al-Qur` an sebagai perpaduan tradisi Yahudi-Kristen.[28]

Komentar Rippin ini adalah kritik yang menantang pembaca untuk membaca langsung dan menilai relevansi pendekatan ini dalam penafsiran al-Qur` an dan menilai kembali posisi akademisnya. Semoga karya Mustansir Mir yang kini telah diterjemahkan di tangan pembaca mampu memberikan manfaat yang signifikan pada pengkaji al-Qur` an, baik dalam konteks diskusi tentang otentisitas al-Qur` an, sebagai metode penafsirannya, maupun diskusi tentang korelasi (*munâsabah*).

Banjarmasin, 1 November 2019

Wardani

[28] Lihat Fazlur Rahman, *Major Themes of the Qur `ân* (Malaysia: Islamic Book Trust, 1999), xiii.

KATA PENGANTAR

Karya ini adalah versi disertasi doktor saya yang telah direvisi yang telah saya rampungkan di Universitas Michigan, Ann Arbor, pada tahun 1983. Karya ini adalah suatu upaya untuk memperkenalkan kepada para intelektual Barat yang mengkaji Islam sebuah tafsir al-Qur'an penting berbahasa Urdu, yaitu sebuah tafsir yang menandai suatu titik tolak yang sangat berbeda dibandingkan tafsir bergaya tradisional.

Sewaktu menulis disertasi ini, saya menerima beberapa komentar dan kritik yang sangat membantu dari beberapa anggota komite disertasi saya di mana saya akan mengucapkan terima kasih. Secara khusus saya menyampaikan ucapan terima kasih kepada Prof. James A. Bellamy, ketua komite, yang telah menentukan standar-standar yang rinci dan Prof. Fazlur Rahman dari Universitas Chicago yang dengan sangat ramah bersedia menjadi anggota komite. Saya juga mengucapkan terima kasih atas izin yang diberikan untuk mereproduksi atau mengambil bahan yang diterbitkan di beberapa jurnal berikut: "Islahî's Concept of Sura-Pairs," *Muslim World*, LXXIII (1983) 1: 22-32; "Comparative Study of a Few Verses in Islâhî and Other Scholars," *Hamdard Islamicus*, VII (1984) 1: 25-36; dan "Islâhî's Concept of Sûra-Groups," *Islamic Quraterly*, XXVIII (1984) 2: 73-85. Sebuah artikel pada dari bab III buku ini dan dijadwalkan akan terbit di *Studia Islamica* ditarik dengan izin para editor. Sebagian besar informasi yang berkaitan dengan biografi diperoleh dari Khalid Masood. Akhirnya, saya harus menyampaikan terima kasih kepada Tariq Quraishi dari American Trust Publications atas bantuannya beberapa kali sehingga penerbitan buku ini terwujud.

Kecuali jika disebutkan, terjemah ayat-ayat al-Qur'ân yang dikutip adalah berasal dari saya.

Catatan:

Beberapa singkatan yang digunakan oleh penulis dalam edisi terjemah ini disesuaikan, yaitu Q. = al-Qur` an, s = surah (penerjemah).

PENDAHULUAN

Komposisi al-Qur`an: Tinjauan Umum

Tafsir al-Qur'an dalam Islam ada beberapa tipe, yaitu tafsir yang bersifat tradisionis, teologis, sastra-filologis, dan yuridis.[1] Akan tetapi, jika terdapat satu ciri yang juga menjadi ciri umum semua jenis

[1] Tafsir (*exegesis*) tradisionis didasarkan atas *ahâdîts* ("periwayatan-periwayatan" dari atau tentang Nabi Muhammad; kata tunggalnya: *hadîts*), *asbâb an-nuzûl* ("peristiwa-peristiwa pewahyuan"; kata tunggalnya: *sabab an-nuzûl*), dan *riwâyât* ("pelaporan-pelaporan yang bersifat kesejarahan" atau "pendapat-pendapat para tokoh-tokoh Islam generasi awal", kata tunggalnya: *riwâyah*). Contoh dua tafsir jenis ini adalah: *Jâmi' al-Bayân 'an Ta`wîl Ây al-Qur`ân* oleh Abû Ja'far Muhammad ibn Jarîr aL-Thabarî (224-310/839-923) dan *al-Durr al-Mantsûr fî al-Tafsîr bi al-Ma`tsûr* oleh Jalâl al-Dîn 'Abd al-Rahmân al-Suyûthî (849-911/1445-1505). Tafsir teologis berupaya untuk mempertahankan dan mendukung pandangan-pandangan teologis tertentu terhadap pandangan-pandangan rivalnya. Contoh utama tafsir jenis ini adalah *at-Tafsîr al-Kabîr* oleh Fakhr al-Dîn Abû 'Abd Allâh ibn 'Umar al-Râzî (544-606/1150-1210). Karya ini juga dikenal dengan *Mafâtîh al-Ghayb.* Tafsir sastra-filologis berkonsentrasi pada aspek-aspek retorik, linguistik, dan gramatikal al-Qur'an. Contoh terbaik jenis tafsir ini adalah *al-Kasysyâf 'an Haqâ`iq al-Tanzîl wa 'Uyûn al-Aqâwîl* oleh Abû al-Qâsim Mahmûd ibn 'Umar al-Zamakhsyarî (467-538/1075-1144). Para penulis tafsir yuridis menangani terutama ayat-ayat al-Qur'an yang mengandung perintah hukum dan mengemukakan, sering dalam bentuk polemik, pandangan-pandangan yang dikemukakan oleh madzhab-madzhabnya tentang ayat-ayat hukum ini. Dua contoh karya yang populer adalah *Ahkâm al-Qur`ân* (3 volume, Istanbul: Mathba'at al-Awqâf al-Islâmîyah, 1335-1338/1916 atau 1917-1920) oleh seorang ahli fiqh bermadzhab Hanafî, Abû Bakr Ahmad ibn 'Alî al-Râzî al-Jashshâsh (305-370/917-980) dan sebuah karya yang lain dengan judul yang sama oleh seorang ahli fiqh bermadzhab Mâlikî, Abû Bakr Muhammad ibn 'Abd Allâh al-Ma'âfirî yang dikenal dengan Ibn al-'Arabî (468-543/1076-1148).

Ada dua hal yang perlu dicatat. Pertama, klasifikasi di atas bukan berarti menyeluruh. Ada beberapa tipe tafsir yang lain. Misalnya, ada tafsir mistis yang menerapkan model penafsiran esoteris (lihat catatan berikutnya). Kedua, klasifikasi tersebut tidak dimaksudkan bersifat rigid (kaku), karena ada tumpang-tindih isi dan pendekatan di antara tipe-tipe tersebut. Diskusi-diskusi teologis, misalnya, mungkin saja dikatakan menjadi ciri yang paling bisa membedakan pada tafsir

tafsir, itu mungkin atomisme. Yang dimaksud dengan atomisme di sini adalah pendekatan dari ayat ke ayat dalam memahami al-Qur'an. Bagi kebanyakan mufassir muslim, kajian tentang unit dasar al-Qur'an dipahami sebagai satu dan beberapa ayat yang terletak terpisah dari ayat-ayat lain yang terdahulu atau berikutnya. Pendekatan ini membawa kepada suatu keyakinan yang dianut secara luas (atau keyakinan tersebut berakibat pada pendekatan) bahwa susunan ayat-ayat dan surah-surah al-Qur'an yang diterima hingga sekarang tidak begitu penting untuk tujuan penafsiran. "Sebagian besar para tokoh, termasuk Imâm Mâlik dan al-Bâqillânî, menganut pandangan bahwa susunan al-Qur'an tidak memiliki arti apa-apa untuk memahami petunjuk tuhan".[2]

Dengan pandangan tokoh-tokoh muslim seperti itu, tidak mengherankan bahwa banyak penulis Barat yang menyimpulkan bahwa al-Qur'an kurang koheren dari segi komposisinya. Thomas Carlyle secara blak-blakan menggambarkan al-Qur'an sebagai "bacaan yang melelahkan… menjemukan, campur-baur yang membingungkan, kasar, dan tidak tertata."[3] William Montgomery Watt, yang mengeluarkan hantaman-hantaman, tapi masih menunjukkan posisi orientalis yang standar, mencatat bahwa susunan al-Qur'an "tidak sistematis,"[4] bahwa al-Qur'an kurang "memiliki komposisi yang stabil dalam sejumlah besar bagiannya".[5]

---

ar-Râzî, padahal tafsir ini juga memuat penjelasan yang luas tentang aspek-aspek gramatikal dan membela madzhab Syâfi'î dari serangan pandangan hukum Hanafî.

[2] Jullandri, 76. Para mistikus muslim, atau para sûfî, hampir saja bukan merupakan pengecualian. Benar bahwa mereka sering berupaya untuk memahami al-Qur'an sebagai suatu unit, tapi, sebagaimana dicatat oleh Fazlur Rahman, "unit ini dipaksakan terhadap al-Qur'an (dan Islam secara umum) tanpa dasar ketimbang menariknya dari sebuah studi terhadap al-Qur'an sendiri." *Islam and Modernity*, 3.

[3] Dikutip dalam H. A. R. Gibb, *Mohammedanism* (Oxford: Oxford University Press, 1971), 25.

[4] Watt, h. xi. Lihat juga *ibid*., 22 di mana Watt berbicara tentang "karakteristik-karakteristik al-Qur'an yang sering diberi catatan atas dasar sifat-sifatnya terpotong-potong."

[5] *Ibid*., 73.

Pandangan tentang komposisi al-Qur'an ini menjadi sebab keadaan kajian-kajian tentang al-Qur'an yang relatif menurun di Barat. Sebagaimana yang diamati oleh John Merril: "Hubungan yang kurang logis dalam surah-surah al-Qur'an dirasakan oleh orang-orang Barat dan sering menyurutkan minat mereka".[6] Sementara persoalan kronologi al-Qur'an memiliki daya tarik sendiri, mungkin ketidak-tertarikan dengan susunan al-Qur'an yang ada menjadi motivasi mendasar di balik upaya-upaya yang dilakukan untuk merekonstruksi al-Qur'an secara kronologis.[7]

Jadilah seperti yang mungkin terjadi, pandangan yang dominan tentang al-Qur'an adalah bahwa kitab suci ini kurang koheren dalam hal komposisinya dan bahwa komposisi apa pun yang dimiliki oleh al-Qur'an tetap dianggap sangat tidak signifikan dari sudut pandang hermeneutis. Pandangan tersebut, sebagaimana kita lihat, dikemukakan oleh intelektual muslim dan Barat.

Hakikat dan Signifikansi Karya al-Ishlâhî

Amîn Ahsan Ishlâhî, seorang pemikir Pakistan kontemporer, menolak pandangan yang menyatakan bahwa al-Qur'an dalam bentuknya yang telah diterima kurang koheren. Ia menyatakan bahwa

---

[6] Merill, 135. Menulis dengan nada yang sama, Hartwig Hirschfeld telah memberikan catatan (h. 5) bahwa "kesulitan-kesulitan yang beragam" dalam al-Qur'an "menyurutkan ketimbang mendorong muncul studi tentang al-Qur'an."

[7] Upaya-upaya serupa telah dilakukan oleh Theodor Nöldeke, Hübert Grimme, J. M. Rodwel, dan Richard Bell (Bandingkan dengan N. J. Dawood, penerjemah, *The Koran*, edisi revisi ke-4 [Penguin, 1974], 11.) Tentang review-review singkat upaya-upaya yang telah dilakukan, lihat Watt, bab 7, dan Blachère, *Introduction*, 247-263. Blachère juga berbicara tentang upaya-upaya yang dilakukan oleh para intelektual muslim untuk menyusun kembali al-Qur'an secara kronologis. Dia mengatakan bahwa upaya-upaya ini terinspirasi oleh "*d'une curiosité à la fois pieuse et practique*" dan meski identitas sumber-sumber yang digunakan oleh kaum muslim dan intelektual Barat hampir sama, tapi membawa kepada "*à des résultats absolument divergents.*" *Ibid*., 240. Ia menyimpulkan: "*Remarquons qu'il ne s'agit pas d'un reclassament cronologique à propement parler.*" *Ibid.*, 244. Bandingkan dengan Fazlur Rahman, *Major Themes*, xii.

al-Qur'an dianugerahi dengan sifatnya yang koheren yang tidak hanya dapat dipahami dalam dirinya, melainkan juga bersifat integral antara makna dan penafsiran al-Qur'an. Pandangan ini merupakan suatu hal pokok, dan dalam kenyataannya memang menjadi pokok, yang mendasari sebuah tafsir al-Qur'an yang terdiri dari delapan volume, *Tadabbur-i Qur'ân* ("Refleksi tentang al-Qur'an"), yang dirampungkan hanya dalam beberapa tahun yang lalu.

Ini sebenarnya juga adalah suatu pandangan yang radikal, suatu hal yang memuat beragam tantangan terhadap tradisi tafsir al-Qur'an. Jika terbukti benar, pandangan tersebut akan merubah secara fundamental persepsi kita tentang jenis kitab suci macam apa al-Qur'an itu. Oleh karena itu, anggapan ini perlu diuji secara intensif.

Ishlâhî meminjam kerangka teori dasarnya dari guru dan penasehatnya, Hamîd ad-Dîn 'Abd al-Hamîd al-Farâhî (1280-1349/ 1863-1930). Akan tetapi, sebagaimana akan jelas pada bagian bahasannya tersendiri, ia memodifikasi teori Farâhî dan menambah beberapa tambahan yang signifikan di samping teori dasarnya. Oleh karena itu, jika dalam buku ini pandangan-pandangan Farâhî kadang-kadang didiskusikan dengan panjang, ini dilakukan hanya untuk memberikan penjelasan tentang latar belakang yang pasti, sebagai fokus yang secara keseluruhannya bertumpu pada ide-ide itu ketika ditafsirkan oleh Ishlâhî dan atas ide-ide yang orisinal bagi Ishlâhî.

Istilah yang digunakan oleh Ishlâhî (dengan mengikuti Farâhî) untuk menjelaskan koherensi dalam al-Qur'an adalah *nazhm* (secara literal: "susunan" [*order*, *arrangement*, atau *organization*]). Kami akan mengemukakan, menganalisis, dan mengevaluasi konsep Ishlâhî tentang *nazhm* sebagaimana termuat dalam *Tadabbur-i Qur`ân*, sambil berupaya untuk melihat pentingnya konsep tersebut dalam penafsiran al-Qur'an.

Nazhm merupakan hal yang paling penting, bahkan yang satu-satunya, yang digunakan dalam prinsip penafsiran Ishlâhî. Beberapa prinsip lain yang juga digunakan juga merupakan pencabangan dari

nazhm, dan kami akan menjelaskannya juga. Akan tetapi, secara umum, kami akan terfokus membahas apa yang secara khusus dimaksudkan oleh Ishlâhî dengan prinsip *nazhm*.

Benar bahwa sejumlah intelektual muslim generasi awal menyatakan bahwa al-Qur'an memiliki koherensi. Istilah yang digunakan oleh para penulis ini untuk menjelaskan koherensi itu juga adalah *nazhm*. Akan tetapi, pemahaman mereka tentang *nazhm* al-Qur'an, sebagaimana akan kita lihat nanti, adalah jenis yang belum lengkap. Beberapa intelektual modern telah menulis essay untuk membuktikan keserasian dalam cara pandang al-Qur'an,tapi sebagaimana akan kita lihat juga, tanpa pembuktian yang secara memadai tentang susunan yang sesungguhnya dimiliki oleh al-Qur'an. *Tadabbur-i Qur'an* karya Ishlâhî yang mendasarkan pemikirannya atas karya pioner Farâhî adalah suatu upaya yang menyeluruh untuk menunjukkan bahwa al-Qur'an memiliki karakteristik tematik, begitu juga struktural, yaitu sifat koherensi. Atas dasar itu, *Tadabbur* mengemukakan beberapa aturan dalam mengkaji al-Qur'an yang mengandung beberapa kemungkinan-kemungkinan baru.

Selama ini tidak ada studi analitis tentang *Tadabbur-i Qur'an* yang telah dilakukan. Karya ini ditulis dalam bahasa Urdu dan ini yang menyebabkannya sulit untuk diakses oleh intelektual Arab dan Barat. Bahkan di Pakistan, hingga terakhir ini, karya ini tidak dikenal luas, meskipun sekarang telah menarik minat intelektual di sana. Begitu juga, beberapa pandangan Ishlâhî menjadi kontroversial[8] yang muncul sebagai akibat dari munculnya minat umum terhadap *Tadabbur*. Studi ini diharapkan akan bisa memperkenalkan sebuah tafsir modern penting kepada para islamisis Barat dan membuka jalan untuk pengujian yang lebih intensif lagi terhadap pandangan-pandangan penulisnya.

[8] Misalnya, Ishlâhî menyatakan bahwa perbedaan yang dibuat oleh para fuqaha antara hukuman untuk pezina yang statusnya sudah berkeluarga dan hukuman pezina yang belum berkeluarga adalah tanpa dasar dan bahwa hukuman

Sumber, Metodologi, dan Rencana Pembahasan

Karena tidak ada riset terdahulu tentang Ishlâhî yang telah dilakukan dan hanya sedikit sekali karya yang ditulis tentang Farâhî,[9] atau ide tentang *nazhm* al-Qur'an, maka karya ini lebih banyak didasarkan atas sumber-sumber sekunder. Karena teori dasar tentang *nazhm* dikemukakan oleh Farâhî, maka kajian ini bertumpu pada tiga karya Farâhî, yaitu: *Dalâ`il an-Nizhâm* ("Argumen-argumen tentang [Adanya] *Nazhm* [dalam al-Qur'an]"), *al-Takmîl fî Ushûl al-Ta`wîl* ("Penjelasan Komprehensif tentang Prinsip-prinsip Penafsiran [al-Qur'an]"), dan *Majmû'ah-yi Tafâsîr-i Farâhî* ("Koleksi Karya-karya Tafsir Farâhî"). Buku yang terakhir ini memuat pengantar yang mendalam di mana Farâhî merangkum pandangan-pandangannya tentang *nazhm*.

Dalam pengantar karyanya, *Tadabbur*, Ishlâhî mengemukakan ringkasan yang menyeluruh pandangan-pandangan Farâhî tentang *nazhm* dan juga menunjukkan di bagian mana ia memodifikasi atau menambah teori *nazhm* Farâhî. Dengan demikian, pengantar tersebut merupakan sumber yang tepat untuk mengidentifikasi pandangan-pandangan teoretis Ishlâhî. Karyanya yang lain yang sangat bermanfaat adalah *Mabâdi-yi Tadabbur-i Qur`ân* ("Petunjuk Dasar Refleksi tentang al-Qur'ân") yang ditulis mendahului karyanya *Tadabbur* beberapa tahun lamanya dan bisa dianggap sebagai pengantar yang lebih rinci terhadap karyanya yang terakhir ini. Sumber mendasar untuk data dalam kajian ini tentu saja adalah beberapa volume *Tadabbur-i Qur`ân* itu sendiri.

---

untuk keduanya adalah sama, yaitu seperti yang dinyatakan dalam Q. 24: 2 (Lihat *Tadabbur*, 4: 500-507). Beberapa tahun yang lalu, sebuah Pengadilan Tinggi Pakistan mengutip pandangan Ishlâhî dalam satu di antara keputusan-keputusan hukumnya yang kemudian menyebabkan muncul banyaknya agitasi dari sebagian tokoh-tokoh agama dan kalangan publik.

[9] Sayyid Sa'îd Ahsan al-'Âbidî telah menulis sebuah disertasi doktor yang berjudul *"Hamîd ad-Dîn al-Farâhî: Hayâtuhû wa Manhajuhu fî Tafsîr al-Qur`ân wa Atsar Dzâlik fî al-Hind"* (dikutip dalam *al-Dalîl al-Bibliyûrâfî li al-Rasâ`il al-Jâmi'iyyah fî Mishr, 1922-1974*, vol. 1, *Al-Insâniyyât* [Cairo, 1976], h. 475). Akan tetapi, selama ini saya tidak bisa mendapatkan salinan karya ini.

Banyak penulis muslim dari abad ke-4 H/10 M hingga abad ke-13 H/19 M yang menulis tentang persoalan *nazhm* al-Qur` an. Dari karya-karya yang ditulis oleh sejumlah penulisnya tersebut saya mencoba untuk mengelompokkan pandangan-pandangan yang ditemukan di dalamnya dan kemudian melakukan studi perbandingan, serta mencoba untuk mempatkan suatu perspektif kesejarahan tentang ide *nazhm* al-Qur` an tersebut sebelum mulai melakukan studi terhadap pandangan Farâhî dan Ishlâhî.

Ishlâhî menuangkan konsep tentang *nazhm* al-Qur'an pada tiga level utama, yaitu: *nazhm* suatu surah saja, *nazhm* pada rangkaian surah-surah, dan *nazhm* kelompok-kelompok surah. Masing-masing level tersebut harus didekati dengan pendekatan yang sedikit berbeda. Level pertama adalah yang paling penting. Akan tetapi, karena aturan-aturan dasar yang mengatur *nazhm* surah-surah kurang lebih seragam, maka sudah dianggap cukup untuk menggambarkan tipe *nazhm* ini dengan memilih suatu surah yang panjang dan mendiskusikannya secara detil, meskipun sejumlah surah yang lain juga dikemukakan untuk didiskusikan dalam hubungan ini. Tugas pokok yang harus dilakukan ketika mendiskusikan *nazhm* tipe kedua adalah mengambil intisari pengertian tentang adanya saling menopang antara bagian-bagian dari rangkaian suatu surah. Karena ide tentang saling menopang ini memiliki banyak bentuk, maka merupakan suatu keharusan untuk mengidentifikasi bentuk-bentuk utamanya, sehingga suatu surah yang relatif panjang harus dikutip, meskipun mungkin saja menjaga agar diskusi tetap singkat. Ketika berbicara tentang *nazhm* surah, begitu juga pada kasus *nazhm* kelompok surah, bisa bersikap selektif, sehingga titik berat diskusi bisa dimunculkan dengan satu atau dua kelompok surah. Akan tetapi, *nazhm* pada level ini menjadi sedikit lebih kompleks dan memuculkan isu-isu tertentu yang harus ditangani. Dalam mendiskusikan tiap level ini, saya berupaya untuk mengemukakan data yang cukup disertai dengan analisis dan kritik agar pembaca dapat mengambil kesimpulan tentang konsep Ishlâhî tentang *nazhm* dalam al-Qur` an.

Buku ini terdiri dari tujuh bab. Bab I menjelaskan garis besar sejarah konsep *nazhm*. Bab II menjelaskan prinsip-prinsip penafsiran Farâhî dan Ishlâhî. Bab III mengemukakan pandangan Farâhî dan Ishlâhî tentang surah sebagai suatu kesatuan. Bab IV membandingkan pandangan Ishlâhî tentang surah sebagai suatu kesatuan dengan pandangan-pandangan yang sama dari dua tafsir al-Qur'an lain di abad ke20-. Bab V menguji pandangan Ishlâhî bahwa, sebagai sebuah patokan, semua surah al-Qur'an ada dalam bentuk rangkaian-rangkaian. Bab VI mendiskusikan tujuh kelompok di mana Ishlâhî mengklasifikasikan surah-surah al-Qur'an. Bab VII mengemukakan kesimpulan. Ada dua appendik yang dicantumkan sebagai contoh-contoh tambahan tentang bagaimana Ishlâhî menerapkan teori *nazhm*nya.

Sketsa Biografi Farâhî dan Ishlâhî

Karya ini mengemukakan pandangan-pandangan Ishlâhî, sehingga sketsa biografi Ishlâhî harus dikemukakan. Akan tetapi, ada hubungan erat antara pandangan-pandangan yang dikemukakan dengan kepribadian-kepribadian Farâhî dan Ishlâhî, sehingga sketsa kehidupan Farâhî mungkin tidak bisa diabaikan.

Farâhî

Farâhî dilahirkan di Phreha (oleh karena itu, namanya "Farâhî"), sebuah desa di daerah Azamgarh (Uttar Pradesh, India).[10] Ia berasal dari keluarga yang terhormat dan merupakan sepupu pihak ibu dari Muhammad Syiblî Nu'mânî (1274-1332/1858-1914), seorang teolog dan sejarawan terkenal.[11]

Setelah mempelajari bahasa Arab, Persia, dan ilmu-ilmu keislaman dengan beberapa tokoh agama Islam terkemuka —di mana Syiblî

[10] Saya meminjam data tentang kehidupan Farâhî dari keterangan yang dikemukakan ketika Ishlâhî memberi pengantar terjemahnya terhadap *Majmû'ah* Farâhî.

[11] Farâhî, *Majmû'ah*, 9.

Nu'mânî adalah salah satu di antaranya[12]– Farâhî ketika berusia sekitar dua puluh tahun diterima untuk belajar di Aligarh Muslim College[13] yang memiliki reputasi untuk mempelajari beberapa disiplin ilmu modern. Yang memberi rekomendasi adalah Sir Sayyid Ahmad Khan (1233-1315/ 1817-1897), pendiri lembaga pendidikan tersebut. Dalam suratnya yang ditujukan kepada pimpinannya, Sir Sayyid menulis bahwa ia memberi rekomendasi kepadanya sebagai seorang yang usianya yang masih muda, namun seorang pakar bahasa Arab dan Persia melebihi guru-guru besar di lembaga pendidikan tersebut. Ketika menjadi siswa lembaga pendidikan tersebut, Farahî menerjemahkan beberapa bagian *al-Thabaqât al-Kubrâ*[14] karya Abû 'Abdillâh Muhammad ibn Sa'd al-Zuhrî (168-230/ 784-845) ke bahasa Persia. Hasil terjemah tersebut ditemukan sangat baik sehingga oleh Sir Sayyid Ahmad Khan dimasukkan ke dalam silabus lembaga pendidikan.[15] Farâhî memperoleh gelar BA. dari Universitas Ilâhâbad.[16]

Selama beberapa tahun berikutnya, Farâhî mengajar bahasa Arab di beberapa lembaga pendidikan, termasuk di Aligarh dan Dâr al-'Ulûm, Hyderabad. Selama ia tinggal di Hyderabad, Farâhî menyusun konsep pemikirannya tentang pendirian sebuah universitas di mana semua disiplin ilmu agama dan modern akan diajarkan dalam bahasa Urdu. Skema yang disiapkannya untuk tujuan ini kelak terwujud dalam bentuk Jâmi'ah Utsmâniyyah, Hyderabad.[17] Ia kemudian pergi ke Sarâ'e Mîr, sebuah kota di Azamgarh, di mana ia memimpin Madrasat al-Ishlâh ("Sekolah untuk Pembaruan Islam"), sebuah lembaga yang didasarkan atas pemikiran-pemikiran pendidikan Syiblî Nu'mânî dan Farâhî. Farâhî menjadi kepala bagian administrasi di

[12] *Ibid*., 9-11.

[13] The Aligarh Muslim College dibangun pada tahun 1292/1875. Lembaga pendidikan ini menjadi sebuah universitas pada tahun 1339/ 1920.

[14] 9 volume; Beirut: Dâr al-Shâdir, 1380-1388/1960-1968.

[15] Farâhî, *Majmû'ah*, 11.

[16] *Ibid*., 12.

[17] *Ibid*., 13.

sekolah tersebut sejak awal didirikan, tapi keterlibatan-keterlibatannya di bagian lain hingga sekarang menjadikannya selalu terlibat aktif dalam urusan-urusan sekolah tersebut.[18]

Sejak tahun 1344/1925, ketika ia datang ke Sarâ'e Mîr, hingga tahun 1349/1930, tahun kematiannya, Farâhî menghabiskan sebagian besar waktu dan energinya untuk mengatur urusan-urusan Madrasat al-Ishlâh dan mengajar di sana. Beberapa siswa —Amîn Ahsan adalah salah satu di antaranya— memperoleh latihan darinya. Merekalah yang diperkirakan menjadi pembawa pemikirannya.[19]

Sebagai seorang tokoh terpelajar, Farâhî menguasai pengetahuan tentang beberapa bahasa, di antaranya adalah bahasa Yahudi dan Inggris. Ia mempelajari bahasa Yahudi dari seorang orientalis Jerman, Josef Horovitz (1874-1931), yang merupakan seorang guru besar bahasa Arab di Aligarh Muslim College. Horovitz sendiri mempelajari bahasa Arab dengan Farâhî.[20]

Minat utama keilmuan Farâhî adalah studi al-Qur'an, fokus utama semua tulisan-tulisannya. Sebagian besar karya-karyanya yang dipublikasikan adalah dalam bentuk catatan-catatan yang kemudian dikumpulkan oleh murid-muridnya. Di antara buku-bukunya, di samping tiga karya yang telah disebutkan, adalah: *Mufradât al-Qur`ân*[21] ("Kosa kata-kosa kata al-Qur` an"), *Asâlîb al-Qur`ân*[22] ("Gaya-gaya bahasa al-Qur` an"), *Jamharat al-Balâghah*[23] ("Pedoman tentang retorika al-Qur'an"), dan *Im'ân fî Aqsâm al-Qur`ân*[24] ("Studi tentang Sumpah-sumpah al-Qur'an").

---

[18] *Ibid*., 14.

[19] *Ibid*.

[20] *Ibid*., 20.

[21] Azamgarh, India: ad-Dâ` irah al-Hamîdiyyah wa Maktabatuhâ, 1358/1939.

[22] Azamgarh, India: ad-Dâ` irah al-Hamîdiyyah wa Maktabatuhâ, 1389?/1969?

[23] Azamgarh, India: ad-Dâ` irah al-Hamîdiyyah wa Maktabatuhâ, 1360/1941.

[24] Azamgarh, India: ad-Dâ` irah al-Hamîdiyyah wa Maktabatuhâ, 1349/1930.

Ishlâhî

Ishlâhî adalah salah seorang di antara murid paling pandai Farâhî. Ia dilahirkan di Bumhore, sebuah desa di Azamgarh, pada tahun 1324/1906. Setelah menempuh pendidikan awalnya, ia diterima untuk belajar di Madrasah al-Ishlâh di mana ia lulus pada tahun 1341/1922. Lulusan Madrasah al-Ishlâh dikenal dengan "Ishlâhî".[25]

Ishlâhî memulai karirnya sebagai jurnalis dengan menulis di beberapa surat kabar. Pada tahun 1344/1925 ia bertemu dengan Farâhî dan atas saran Farâhî ia mengembangkan karir jurnalistiknya dan datang ke Sarâ` e Mîr untuk belajar dengannya. Dari tahun 1344/1925 hingga meninggalnya Farâhî lima tahun kemudian, Ishlâhî tinggal sangat berdekatan dengan Farâhî,26 dan menguasai pendekatan Farâhî dalam memahami al-Qur'an. Melalui Farâhî, ia tidak hanya mempelajari al-Qur'an, melainkan juga filsafat, ilmu politik, dan bidang-bidang lain.

Setelah meninggalnya Farâhî, Ishlâhî mempelajari hadîts ("tradisi Nabi") dengan Muhammad 'Abd ar-Rahmân Mubârakpûrî (1283 atau 1284/1866 atau 1867-1935), seorang ahli hadîts paling terkemuka di India. Sekembalinya ke Sarâ'e Mîr, ia mengajar di Madarasah al-Ishlâh dan juga terlibat secara aktif di bidang administrasi sekolah. Ia menata agar karya-karya Farâhî diterbitkan dan ia menerbitkan sebuah jurnal, *al-Ishlâh* ("Refromasi").[27]

Pada than 1359/1940 Abû al-A'lâ al-Mawdûdî (1312-1400/1903-1979) mendirikan *Jamâ'at-i Islâmî* ("Kelompok Islam"), sebuah organisasi religius-politis. Ishlâhî yang sepedapat dengan tujuan *Jamâ'at* tersebut segera ikut menjadi anggota tetap. Di *Jamâ'at* tersebut

---

[25] Dengan demikian ada banyak "Ishlâhî" dan beberapa di antara mereka terkenal sebagai penulis-penulis Urdu. Dalam karya ini, Amîn Ahsan adalah satu-satunya "Ishlâhî" yang dirujuk.

[26] Farâhî, *Majmû'ah*, 16.

[27] Di bawah editorial Ishlâhî, jurnal tersebut diterbitkan secara reguler dari tahun 1355/1936 hingga 1359/1940. Tujuan utamanya adalah mengenalkan karya Farâhî tentang al-Qur'an. *Ibid*., 19, no. 1.

ia menjadi figur kunci dan selalu mendapat posisi penting. Ia dengan nyata mampu menunjukkan unsur "intelektual" dalam *Jamâ'at* tersebut dan pada pertengahan tahun 1950-an menyusul terjadinya perbedaan-perbedaan yang serius ia berhenti dari *Jamâ'at*, sehingga *Jamâ'at* tersebut merasa kehilangan yang tidak akan pernah ditemukannya lagi. Pada tahun 1378/1958 Ishlâhî mendirikan *Tanzîm-i Islâmî* ("Organisasi Islam"), tapi usahanya tidak membuahkan hasil.

Sejak itu kemudian Ishlâhî terlibat hanya lebih banyak pada pekerjaan ilmiah secara pribadi. Karya yang ditulisnya pada fase ini adalah *Tadabbur-i Qur`ân*, beberapa bagian yang pertama kali pernah diterbitkan di *Mîtsâq* ("Perjanjian"), sebuah jurnal bulanan yang diterbitkan oleh Ishlâhî pada tahun 1379/1959. Setelah merampungkan penulisan *Tadabbur* pada tahun 1400/1980, Ishlâhî mendirikan sebuah lingkar studi[28] di Lahore di mana dalam kelompok tersebut pengajaran tentang al-Qur'an dan hadîts didasarkan atas pendekatan Farâhî-Ishlâhî. Lingkar studi tersebut menyelenggarakan pertemuan-pertemuan reguler dan juga menerbitkan sebuah jurnal, yaitu *Tadabbur* ("Refleksi").

Ishlâhî telah menulis banyak buku dan artikel tentang berbagai bidang ilmu keislaman. Di antara bukunya, di samping *Tadabbur dan Mabâdi-yi Tadabbur-i Qur`ân*, adalah: *Tazkiyah-yi Nafs*[29] ("Penyucian Jiwa"), *Da'vat-i Dîn aur Us kâ Tarîq-i Kâr*[30] ("Misi Islam dan Cara yang Tepat Menyebarkannya"), *Islâmî Qânûn kî Tadvîn*[31] ("Kodifikasi Hukum Islam"), *Islâmî Riyâsat*[32] ("Negara Islam"), dan *Pâkistânî 'Awrat Do Râhe par*[33] ("Wanita Pakistan di Persimpangan Jalan").

---

[28] Disebut *"Idârah-yi Tadabbur-i Qur`ân-o-Hadîts."*

[29] Faisalabad, Pakistan: Malik Sons, 1381/1961.

[30] Lahore: Anjuman-i Khuddâmu'lqur`ân, cetakan ke-3, 1383/1963.

[31] Lahore: Anjuman-i Khuddâmu'lqur`ân, 1383/1963.

[32] Lahore: Anjuman-i Khuddâmu'lqur`ân, 1398/1977.

[33] Lahore: Anjuman-i Khuddâmu'lqur`ân, 1399/1978.

BAB I

NAZHM DALAM AL-QUR`AN: SEJARAH SINGKAT PEMIKIRAN

Meskipun para penafsir al-Qur'an dari kalangan muslim, sebagaimana dikemukakan dalam pendahuluan, lebih banyak bersifat atomistik, masih ada para penulis yang mencoba untuk melihat dalam al-Qur'an unsur-unsur koherensi dan integrasi. *Nazhm* adalah istilah yang digunakan oleh banyak penulis-penulis ini untuk menjelaskan unsur-unsur tersebut dalam al-Qur'an. Pada bab ini, kami akan melakukan survei singkat tentang cara-cara mendasar, sebagaimana diterapkan dalam memahami al-Qur'an, sehingga dengannya *nazhm* bisa dipahami. Untuk tujuan ini, kami akan melakukan penelaahan singkat beberapa pemikiran penulis-penulis tradisional dan modern yang dipilih. Untuk tujuan kami, istilah penulis-penulis "modern" adalah penulis-penulis abad ke-20, sedangkan yang berasal dari periode-periode lebih awal disebut "tradisional".

Penulis-Penulis Tradisional

Pemikiran tentang *nazhm* al-Qur'an tampaknya muncul dalam hubungannya dengan diskusi tentang *i'jaz* (keistimewaan yang tidak bisa ditandingi) al-Qur'an.[1] Sebagai suatu bukti sebagai kalam Tuhan, al-Qur'an mengemukakan klaim bahwa tidak orang yang bisa membuat yang serupa dengannya, yaitu bahwa al-Qur'an tidak bisa ditiru.[2] Para teolog Islam belakangan mengembangkan klaim ini

[1] Abû Mûsâ, 88.

[2] Sebagai contoh, lihat Q. 2: 23; 11: 13, 17: 88; 52: 33-34.

menjadi pemahaman yang menjanjikan tentang *i'jâz* al-Qur'an.[3] Dengan pengecualian beberapa penulis, seperti Abû al-Husayn Ahmad ibn Yahyâ ibn ar-Râwandî (w. 298/ 910),[4] penulis-penulis muslim dengan suara bulat menyatakan bahwa al-Qur'an adalah *mu'jiz* ("tidak bisa ditiru"), meskipun mereka berbeda pendapat tentang bagaimana tepatnya *i'jâz* al-Qur'an itu harus dijelaskan. Beberapa penulis di antaranya menyatakan bahwa *i'jâz* al-Qur'an karena kandungan *nazhm* al-Qur'an.

Pandangan-pandangan beberapa penulis muslim awal yang menganggap *nazhm* al-Qur'an sebagai komponen yang esensial *i'jâz* al-Qur'an tidak diketahui. Abû 'Utsmân 'Amr ibn Bahr al-Jâhizh (163-255/ 780-869) dan Abû 'Abd Allâh Muhammad ibn Zayd al-Wâsithî (w. 309/ 919) dikatakan telah menulis karya-karya tentang *nazhm* al-Qur'an, tapi karya-karya tersebut tidak ditemukan.[5] Karya-karya yang ditulis oleh beberapa penulis lain juga tidak mudah untuk didapatkan.[6] Penulis-penulis yang pemikiran-pemikirannya bisa kami peroleh bisa diklasifikasikan kepada dua kategori besar: mereka yang

---

[3] Untuk survey historis bidang kajian ini disertai dengan informasi bibliografinya, lihat Abdul Aleem, 64-82; 215-233.

[4] Dia dikatakan telah menolak *i'jâz* al-Qur'an dan menulis sebuah buku yang menyerang tentang *nazm* al-Qur'an. Himshî, 49-50. Ada beberapa penulis lain yang memiliki pandangan yang sama. *Ibid.*, 51. Bouman, 19.

[5] Himshî, 53-54, 59-60. Bouman, 45. Abdul Aleem, 72, 74.

[6] Di antara beberapa karya yang disebutkan dalam daftar berikut, yang pertama hingga sekarang tidak saya dapatkan, dan sayang tidak bisa menggunakannya sebelum diterbitkan. Karya-karya tersebut adalah: *Nazhm al-Durar fî Tanâsub al-Âyât wa al-Suwar* oleh Ibrâhîm ibn 'Umar al-Biqâ'î (809-885/1406-1480); *Tabshîr al-Rahmân wa Taysîr al-Mannân bi Ba'dh Mâ Yusyîru ilâ I'jâz al-Qur`ân* oleh 'Alâ` al-Dîn Abû al-Hasan 'Alî ibn Ahmad al-Makhdûm al-Mahâ` imî (776-835/ 1374-1432); dan *Tafsîr Muhammadî fîrtibâth al-Âyât* oleh Jalâl al-Dîn Muhammad ibn Ahmad ibn Nâshir al-Dîn (w. 982/1574). Suyûthî (*Itqân*, 2: 108) merujuk kepada sebuah buku yang ditulisnya sendiri tentang hubungan antara ayat-ayat dan surah-surah al-Qur'an (maksudnya adalah *Tanâsuq al-Durar fî Tanâsub al-Suwar*. Berdasarkan catatan G.F. Haddad <dalam www.mac.abc.se.pdf>, Universitas Princeton memiliki koleksi karya-karya Suyûthî di mana ia juga menulis karya lain tentang ini, *Asrâr Tartîbât al-Qur`ân*, penerjemah).

menafsirkan *nazhm* al-Qur'an dalam pengertian beberapa bentuk hubungan antara kata dan makna, dan mereka yang memahami sebagai hubungan linear yang ada antara ayat-ayat, surah-surah, atau antara ayat-ayat dan surah-surahnya.

Hubungan Kata-Makna

Kita akan memilih empat penulis dari kategori pertama. Mereka adalah Abû Sulaymân Hâmd ibn Muhammad al-Khaththâb (319-388/931-998), Abu Bakr Muhammad ibn al-Thayyib al-Bâqillânî (338-403/950-1013), Abû Bakr 'Abd al-Qâhir ibn 'Abd al-Rahmân al-Jurjânî (w. 471/1078), dan Abû al-Qâsim Mahmûd ibn 'Umar al-Zamakhsyarî.

1. *Khaththâbî.* Khaththâbî adalah penulis pertama yang secara pasti diketahui menyarankan bahwa *nazhm* lah yang sebagian besar bisa menjelaskan *i'jâz* al-Qur'an. Dalam karyanya, *Kitâb Bayân I'jâz al-Qur`ân*, Khaththâbî mengatakan bahwa kunci memahami *i'jâz* al-Qur'an adalah *balâghah* ("kefasihan") al-Qur'an.[7] "Al-Qur'an tidak bisa ditandingi", ia menulis,"dalam pengertian karena al-Qur'an menggunakan ungkapan-ungkapan kata yang paling fasih dalam bentuk susunan yang ideal (*ahsan nuzhum al-ta`lîf*) yang mengandung makna yang paling tepat."[8] Dengan demikian, *balâghah* dibentuk oleh tiga unsur, yaitu: kata, makna, dan *nazhm*.[9] Khaththâbî menganggap unsur *nazhm* lebih penting dari dua unsur yang lain:

> *Nuzhum* (jamak: *nazhm*) menyangga kata dan makna sekaligus, dan dengannya bagian-bagian dari suatu ungkapan menjadi terajut dengan baik.[10]

Apa yang dimaksud oleh Khaththâbî dengan *nazhm*? Sebuah kajian tentang banyak contoh-contoh dari al-Qur'an yang dikutipnya

---

[7] *Tsalâts Rasâ`il*, 24.

[8] *Ibid*., 27.

[9] *Ibid*.

[10] *Ibid*., 36.

dalam menjelaskan pandangannya[11] akan membawa seseorang untuk menyimpulkan bahwa *nazhm* dalam pandangan Khaththâbî berarti adalah cara-cara tertentu di mana kata-kata disusun untuk menjelaskan makna yang diinginkan. Ketika ia mengatakan bahwa *nazhm* adalah lebih penting daripada kata dan makna, Khaththâbî sebenarnya ingin mengatakan bahwa penyusunan yang tidak baik terhadap ungkapan kata-kata yang sebenarnya meskipun tepat tetap saja akan menyebabkan terhalang sampainya pesan makna, tidak peduli bagaimana makna tersebut telah dikonsep dengan jelas dalam pikiran. Al-Qur'an tidak bisa ditiru, dia menyatakan, karena di samping menggunakan kata-kata yang secara sempurna sesuai dengan makna yang ingin diungkapkan, al-Qur'an juga menghasilkan *nazhm* atau struktur yang ideal. Contoh-contoh yang dikutip oleh Khaththâbî untuk menggambarkan pandangannya tentang *nazhm* al-Qur'an—dan karenanya merupakan pandangannya tentang *balâghah* al-Qur'an—semuanya terdiri dari suatu kata, frase, atau kalimat. Akhirnya, bisa dikatakan bahwa *nazhm* dalam pandangan Khaththâbî adalah *nazhm* kata-kata, frase-frase, atau kalimat-kalimat tertentu yang tidak dimaksudkan, misalnya, untuk menunjukkan bahwa rangkaian-rangkaian kalimat yang dikemukakan secara bersamaan, atau sebuah surah yang panjang mungkin bisa dipahami dengan *nazhm*. Akan tetapi, point utama yang muncul dari diskusi yang dikemukakan di atas adalah bahwa Khaththâbî menganggap *nazhm* sebagai unsur utama dalam *balâghah* yang tidak tergantung kepada dua unsur lain, yaitu kata dan makna, dan bahwa ia menuangkan konsep *nazhm* dalam istilah-istilah penyusunan kata-makna.

2. *Bâqillânî.* Dalam karyanya, *I'jâz al-Qur`ân*, Bâqillânî menjelaskan *i'jâz* al-Qur'an. Menurutnya, ada tiga bukti *i'jâz* al-Qur'an, yaitu: penjelasan al-Qur'an yang akurat tentang peristiwa-peristiwa masa lalu yang tidak banyak diketahui dan ramalan yang tepat tentang peristiwa-peristiwa yang akan terjadi, kenyataan bahwa Nabi Muhammad saw. buta hurup dan tentu dia tidak bisa membikin

[11] *Ibid.*, 29 dst.

al-Qur'an, dan *nazhm* al-Qur'an.[12] Setelah menjelaskan secara ringkas dua bukti yang pertama tersebut, Bâqillânî mencurahkan sebagian besar uraian karya tersebut untuk mendiskusikan bukti ketiga.[13]

Seperti halnya Khaththâbî, Bâqillânî menafsirkan *nazhm* dalam istilah-istilah *balâghah* al-Qur'an. Akan tetapi, tidak secara langsung menjadi benar-benar jelas apa yang dia maksud dengan *nazhm*. Hal itu karena dalam konteks yang berbeda, ia menggunakan kata *nazhm* dalam begitu banyak pengertian-pengertian yang berbeda yang seseorang kebanyakan tidak bisa berharap bisa menentukan maknanya Karena kekurangjelasan pada konsep Bâqillânî tersebutlah yang mendorong 'Â` isyah 'Abd ar-Rahmân Bint al-Syâthi` membuat catatan berikut:

> Sangat sulit bagi orang yang membaca buku Bâqillânî untuk menarik, dari sejumlah argumen-argumen dialektis dan bait-bait prosa dan puisi panjang yang dikutipnya, sebuah pemahaman yang jelas tentang *i'jâz* kebalaghahan dari *nazhm* al-Qur'an (*fikrah wâdhihah fî al-i'jâz al-balâghî li nazhm al-Qur`ân*).[14]

Meskipun demikian, Bâqillânî memberikan beberapa petunjuk penting tentag apa yang ia maksud dengan *nazhm* al-Qur'an. Salah satu petunjuk adalah bahwa ia mengulang pernyataan bahwa al-Qur'an memiliki karakateristik *badî'*.[15] Sekarang *badî'* adalah istialh

---

[12] Bâqillânî, 48-51.

[13] Bisa diberikan catatan selintas bahwa bukti pertama dari tiga bukti tersebut adalah hasil pinjaman Bâqillânî. Abû Ishâq ibn Sayyâr al-Nazhzhâm (160-231/775-846) dikatakan telah meyakini bahwa al-Qur'an tidak bisa ditiru karena al-Qur'an mampu menjelaskan peristiwa-peristiwa masa lalu yang tidak bisa diketahui dengan cara apa pun dan mampu meramal peristiwa-peristiwa yang masih belum terjadi. Akan tetapi, dia percaya bahwa *nazhm* al-Qur'an secara teoritis dapat ditandingi, meski Tuhan mencabut kemampuan manusia untuk menandinginya, menghalanginya dari melakukan hal itu. Ini dikenal dengan teori *sharfah* ("menghalangi"). Lihat Abû al-Hasan 'Alî ibn Ismâ'îl al-Asy'arî (w. 324/935), 225. *Tsalâts Rasâ`il*, 23-24, dan 75.

[14] Bint al-Syâthi` , 100.

[15] Lihat, misalnya, Bâqillânî, 51-52, dan 287.

teknis dalam bahasa Arab dan memiliki pengertian bahwa cabang balâghah yang membahas perangkat-perangkat sastra seperti *mubâlaghah* ("pernyataan empatik"), *istithrâd* ("menyimpang"), *muthâbaqah* ("pasangan kata yang diperlawankan"), *tajnîs* (*pronomasia*), dll. Bâqillâni mendiskusikan perangkat-perangkat sastra ini dan yang lainnya dengan panjang, mengutip dari contoh-contohnya masing-masing dari al-Qur'an, dan mencoba untuk menjelaskan mengapa dalam contoh ini al-Qur'an tidak bisa ditiru. Point yang harus dicatat adalah bahwa ilmu atau sub-ilmu *badî'*, meskipun menangani perangkat-perangkat sastra tertentu, tapi memfokuskan pada ketepatan penggunaan perangkat-perangkat ini untuk tujuan utama ungkapan, yaitu komunikasi yang efektif. Dengan kata lain, persoalan ketepatan ungkapan yang digunakan untuk makna yang dimaksudkan juga menjadi sesuai. Dengan demikian, dapat dikatakan bahwa pada dasarnya Bâqillânî juga memahami apa yang disebut *nazhm* sebagai hubungan yang unik yang dibangun oleh al-Qur'an antara kata dan makna. Ini juga muncul dari contoh-contoh yang dikutipnya dalam menjelaskan *nazhm* al-Qur'an[16] dan melalui kritiknya terhadap beberapa puisi Arab.[17]

3. *Jurjânî*. Jika *nazhm* bagi Bâqillânî adalah salah satu di antara bukti-bukti *i'jâz* al-Qur'an, bagi Jurjânî adalah satu-satunya bukti, atau setidaknya bukti utama atau mendasar dari *i'jâz* itu. Argumen untuk membuktikan *i'jâz* al-Qur'an, sebagaimana ditulisnya dalam *al-Risâlat al-Shâfiyah*, terletak pada *nazhm*:

> Tantangan (al-Qur'an) adalah bahwa mereka (bangsa Arab) mengemukakan ekspresi tentang setiap pemikiran apa pun yang mereka sukai, tapi dengan cara yang hasilnya, dilihat dari *nazhm*, bisa diukur apakah bisa menandingi keutamaan al-Qur'an atau mendekati keutamaannya tersebut.[18]

---

[16] *Ibid.*, 279 dst.

[17] *Ibid.*, 241-271, 334-366.

[18] *Tsalâtsat Rasâ 'il*, 141.

Oleh karena itu, *nazhm*lah yang menjadikan al-Qur'an tidak bisa ditiru,[19] juga *nazhm* al-Qur'anlah yang menyebabkan bangsa Arab telah gagal menandinginya.[20] Tapi, apa yang dimaksud oleh Jurjânî dengan istilah *nazhm* tersebut?

Jurjânî mengatakan dalam *Dalâ`il al-I'jâz*, *nazhm* adalah keterkaitan antarkata satu dengan yang lainnya dengan suatu cara yang akan menunjukkan adanya hubungan kausal antara kata-kata tersebut.[21] Dengan demikian, dalam bahasa Arab kata-kata bisa dihubungkan satu dengan yang lainnya dengan tiga cara, yaitu: kata benda dengan kata benda, kata benda dengan kata kerja, dan partikel dengan kata benda dan kata kerja.[22] Tapi, susunan di mana kata-kata diatur dibatasi atau harus dibatasi oleh susunan yang makna-makna di dalamnya ada dalam pikiran pembicara.[23] Untuk bisa menerjemahkan secara sempurna ide-ide ke dalam ungkapan kata-kata, perlu mengikuti aturan tata bahasa. Yang dimaksud oleh Jurjânî dengan tata bahasa bukanlah sekadar status-status akhir yang ditunjukkan oleh ungkapan kata-kata, sebagaimana ditegaskannya bahwa sebagian besar ahli tata bahasa sebelumnya menganggap tata bahasa seperti itu, melainkan juga struktur gramatikal di mana posisi unsur-unsur dalam struktur tersebut memang dianggap tepat, seperti *ta'rîf* (pengungkpan kata *ma'rifah* atau terbatas) dan *tankîr* (tidak terbatas), *taqdîm* (didahulukan) dan *ta`khîr* (dikemudiankan), *hadzf* (penghilangan ungkapan) dan *takrâr* (pengulangan), dsb adalah memiliki makna dan harus diperhitungkan.[24] Jurjânî menyebut aspek-aspek tata bahasa seperti ini dengan istilah *ma'ânî an-nahw* (makna-

[19] *Ibid.*

[20] *Ibid.*

[21] Jurjânî, *Dalâ`il*, 43-44.

[22] *Ibid.*, 44-45.

[23] *Ibid.*, 93, 95, 97.

[24] *Ibid.*, 117-118.

makna gramatikal) dan menganggap pemahaman tentang hal ini sebagai syarat untuk memahami *nazhm*.[25]

Dengan menegaskan bahwa *ma'ânî an-nahw* adalah bagian yang integral dari *nazhm*, Jurjânî memperluas skop tata bahasa; secara nyata membawa tata bahasa lebih dekat kepada ilmu *balâghah* atau retorika.[26] Akan tetapi, apakah ia sedang menganalisis *ma'ânî an-nahw* atau mengkritik ahli-ahli tata bahasa yang lain, yang jelas bahwa concern Jurjânî adalah bahwa pembicara, dengan mengikuti aturan-aturan tata bahasa dan retorika, harus mampu menemukan ungkapan yang jelas dan tidak ambigu tentang ide-ide yang ada dalam pikirannya. Itu artinya bahwa ungkapan kata-kata harus berfungsi sebagai sarana yang menampung isi pikiran. Jurjânî menyebutnya dengan istilah *aw'iyah li al-ma'ânî*[27] (wadah bagi makna).

4. *Zamaksyarî*. Zamaksyarî memulai pendahuluan untuk tafsir al-Qur'an yang ditulisnya dengan mengungkapkan rasa syukur kepada Tuhan yang telah menurunkan *kalâman mu`allafan munazhzhaman*[28] (ungkapan yang tersusun dengan baik dan saling terkait dengan erat). Dengan demikian, dilihat dari luar, Zamaksyarî tampak diasyikkan dengan pendapat bahwa al-Qur'an memiliki karakteristik *nazhm* dan bahwa *nazhm* al-Qur'an bisa menjelaskan *i'jâz*nya.

Meskipun demikian, konsep Zamakhsyarî tentang *nazhm* pada dasarnya tidak berbeda dengan konsep Khaththâbî, Bâqillânî, dan Jurjânî. Benar bahwa di samping menjelaskan kesesuaian kata-kata yang digunakan oleh al-Qur'an dengan makna-makna yang dikandungnya,[29] Zamakhsyarî juga menjelaskan secara rinci struktur

---

[25] *Ibid.*, 123.

[26] Himshî, 84.

[27] Jurjânî, *Dalâ`il*, 95.

[28] Zamakhsyarî, 1: 3.

[29] Abû Mûsâ, 213 dst.

kalimat al-Qur'an,[30] dan lebih jauh sering berupaya menjelaskan hubungan antara ayat-ayat dalam suatu surah.[31] Begitu juga, seperti halnya Jurjânî, Zamakhsyarî mengemukakan konsep *nazhm* dalam istilah-istilah gramatikal-retorik, lebih banyak dengan cara yang rumit. Dengan menunjukkan cara al-Qur'an yang tak tertanding dalam menyesuaikan tata bahasa dan retorika sesuai dengan fungsi, Zamakhsyarî berupaya membangun ide tentang keutamaan *nazhm* al-Qur'an. Sebagai contoh, ia mengatakan bahwa empat kalimat yang membentuk Q. 2: 1-2 memiliki nilai *balâghah* dan keindahan *nazhm* yang paling tinggi yang, dia menambahkan, bisa dipahami hanya ketika banyak aspek tata bahasa dan retorikanya, seperti tidak adanya penggunaan partikel penghubung *wâw*, penghilangan, pengungkapan lebih awal (*taqdîm*), dan ketegasan ungkapan yang digunakan diperhatikan dan direnungkan.[32]

Tentu saja, beberapa perbedaan di antara empat penulis tersebut. Khaththâbî mengemukakan pemikiran mendasar bahwa *nazhm* merupakan *balâghah*, dan *balâghah* sendiri bisa menjelaskan *i'jâz* al-Qur'an. Ia membatasi diskusinya hampir semuanya hanya dari contoh-contoh dari al-Qur'an. Dalam pemikiran Bâqillânî, ide tersebut menjadi lebih kompleks ketika Bâqillânî menguraikan *nazhm* al-Qur'an dalam istilah-istilah yang digunakan dalam ilmu *badî'*. Ia mencoba untuk menunjukkan bahwa al-Qur'an terlepas dari kekurangan menandai puisi Arab. Jurjânî menganggap makna gramatikal merupakan *nazhm*. Dalam menjelaskan *nazhm* ini, berbeda dengan Bâqillânî, Jurjânî lebih banyak mendasarkan pada puisi Arab dan jarang merujuk kepada al-Qur'an,[33] yang menunjukkan bahwa pemikirannya tentang *nazhm* menjadi agak berdiri sendiri terlepas dari persoalan-persoalan tentang *i'jâz* dan menjadi bahasan yang memiliki daya tarik tersendiri. Keseimbangan pembahasan, seperti

[30] *Ibid.*, 269 dst.

[31] *Ibid.*, 369 dst.

[32] Zamakhsyarî, 1: 121-122.

[33] Bint al-Syâthi` , 110-111.

telah terlihat, ditemukan pada pemikiran Zamakhsyarî yang di satu sisi banyak mengutip dari puisi Arab, tapi pada sisi lain juga menunjukkan bagaimana al-Qur'an bisa mengungguli standar kefasihan tertinggi yang bisa dicapai oleh manusia (yang bagi Zamakhsyarî terwakili pada puisi Arab klasik). Pada saat yang sama, Zamakhsyarî mengisyaratkan untuk bagian pembaca banyak pemahaman yang lebih tajam tentang tata bahasa dan retorika Arab melebihi apa dilakukan oleh Khaththâbî, Bâqillânî, atau Jurjânî, dan sering menunjukkan antara sub-ayat atau antara beberapa rangkaian ayat adanya hubungan *nazhm* yang hampir tak bisa diketahui dan lebih kompleks dibandingkan apa yang bisa ditunjukkan oleh tiga penulis yang lain.

Akan tetapi, meski terdapat perbedaan-perbedaan ini, empat penulis tersebut memiliki pandangan yang pada esensinya sama tentang persoalan ini, yaitu mereka semua mendefinisikan *nazhm* sebagai sejenis hubungan antara ungkapan kata-kata yang digunakan dengan makna-makna yang diinginkan, dan semuanya mencoba untuk membuktikan bahwa dalam menetapkan adanya hubungan seperti itu, al-Qur'an jauh bisa mengungguli ungkapan lain apa pun. Di antara sekelompok penulis ini, pada pemikiran Zamakhsyarî lah pemikiran tentang *nazhm* menemukan ungkapannya yang lebih matang dan seimbang.

Dengan demikian, pandangan empat penulis tersebut menandai terbentuknya *nazhm* sebagai suatu trend baru yang siginifikan dalam pendekatan tafsir al-Qur'an. Akan tetapi, pandangan-pandangan ini tidak hanya merupakan pandangan-pandangan yang lahir semata karena daya tarik sejarah. Pandangan-pandangan tersebut, seperti akan kita lihat, mendasari kemudian pemikiran *nazhm* yang didasarkan atas al-Qur'an.

Hubungan Linear

Pada bab dua dari *al-Burhân fî 'Ulûm al-Qur`ân*, Badr al-Dîn Muhammad ibn 'Abd Allâh al-Zarkasyî (745-794/ 1344-1391)

mendiskusikan persoalan tentang hubungan antara ayat-ayat al-Qur'an. Istilah yang digunakannya untuk menunjukkan hubungan-hubungan ini adalah *munâsabât* (bentuk jamak dari *munâsabah*).[34] Pandangan ulama, tegas Zarkasyî, berbeda-beda tentang apakah ayat-ayat al-Qur'an dalam susunannya sekarang ini memiliki *munâsabah*. Sebagian mereka menyatakan bahwa karena ketika al-Qur'an dikumpulkan urutan ayat-ayat berdasarkan pewahyuan diabaikan, maka *hikmah* (pertimbangan yang arif) tentang adanya *munâsabah* harus diteliti dalam proses penyusunan kembali bagian-bagian al-Qur'an. Sebagian yang lain menegaskan bahwa al-Qur'an diturunkan dalam masa lebih dari dua puluh tahun lebih dan berbicara tentang berbagai persoalan yang berbeda sehingga upaya apa pun untuk menyimpulkan koherensi di dalamnya hanya akan sia-sia.[35] Zarkasyî sendiri mendukung pandangan kelompok pertama,[36] tapi memberi catatan bahwa upaya untuk menemukan *munâsabah* dalam al-Qur'an adalah suatu tugas yang sulit dan bahwa hanya sedikit ulama yang berupaya seperti itu. Di antara mereka itu, Zarkasyî mengutip nama Râzî sebagai seorang tokoh yang terkemuka.[37]

Râzî mungkin adalah penulis pertama yang menerapkan ide tentang *nazhm* ke seluruh al-Qur'an. Ia yakin bahwa al-Qur'an memunculkan hampir semua *lathâ`if* (point-point yang indah dan halus) melalui *nazhm* atau susunan yang dimilikinya. Dia sering meminta perhatian pembaca akan keindahan *nazhm* ayat ini atau ayat itu,[38] dan mengkritisi penafsiran-penafsiran tertentu terhadap ayat-ayat al-Qur'an jika, dalam pandangannya, penafsiran-penafsiran tersebut bertentangan dengan *nazhm* al-Qur'an.[39]

---

[34] Bab dua *al-Burhân* di mana terdapat diskusi ini diberi judul "Ma'rifat Munâsabât bayn al-Âyât".

[35] *Ibid.*, 1: 37.

[36] *Ibid.*, 1: 38.

[37] *Ibid.*, 1: 36.

[38] Sebagai contoh, lihat Râzî, 9: 219; 10: 140.

[39] Sebagai contoh, lihat *Ibid.*, 6: 14-15, 83; 9: 189; 24: 176.

Metode Râzî dalam menetapkan adanya *nazhm* dalam suatu surah al-Qur'an terdiri dari menunjukkan bagaimana ayat 1 dari surah berlanjut ke ayat 2, bagaimana ayat 2 berkaitan dengan ayat 3, dan seterusnya hingga hubungan linear yang tak putus antara semua ayat dalam surah ditemukan. Kadang-kadang Râzî berupaya menghubungkan surah-surah yang memiliki model yang sama. Tidak jarang, dia mengemukakan dua atau lebih jenis hubungan (tidak selalu bisa dipertemukan) antara beberapa ayat.[40] Dengan demikian, ia memberikan penjelasannya sendiri tentang hubungan *nazhm* tersebut dan pada saat yang sama mengemukakan suatu *sabab an-nuzûl* yang bisa mengubungkan ayat-ayat yang menjadi persoalan. Akan tetapi, harus dicatat bahwa Râzî tidak ragu untuk menolak suatu *sabab an-nuzûl* jika tampak baginya jelas bertentangan dengan penafsiran atas *nazhm* yang telah ia temukan, meskipun hal ini jarang terjadi.

Râzî menggunakan sejumlah ungkapan yang memiliki arti yang sama dengan *nazhm*. Ungkapan-ungkapan yang paling ia gunakan adalah: *munâsabah*,[41] *wajh an-nazhm huwa annahû*…[42] (penjelasan tentang *nazhm* adalah sebagai berikut…), *ta'alluq hâdzihi al-âyati bi mâ qablahâ huwa*…[43] (ayat ini berhubungan dengan ayat sebelumnya dengan cara berikut…), dan *lammâ* dengan kata kerja bentuk lampau (*mâdhî*) yang diikuti juga dengan kata kerja bentuk lampau (*mâdhî*) (setelah [suatu hal diuraikan begini dan begini], [Tuhan] sekarang [mengiringinya segera dengan hal ini]).

Upaya Râzî untuk melihat *munâsabah* antara ayat-ayat al-Qur'an—dan dalam beberapa kasus, antara surah-surah—disertai dengan upaya-upaya serupa yang dilakukan oleh sejumlah ulama lain, yang mungkin yang paling patut untuk dicatat, adalah yang dilakukan oleh empat penafsir, yaitu: Nizhâm al-Dîn ibn al-Hasan al-Qummî al-Nîsâbûrî

[40] Sebagai contoh, lihat *Ibid.*, 10: 116, 206; 11: 6, 32, 89.

[41] Sebagai contoh, lihat *Ibid.*, 9: 158; 28: 193.

[42] Sebagai contoh, lihat *Ibid.*, 10: 105.

[43] Sebagai contoh, lihat *Ibid.*, 10: 205; 11: 42, 57-58, 60, 69-70.

(w. 728/1327), Abû 'Abd Allâh Atsîr al-Dîn Muhammad ibn Yûsuf (654-745/1256-1344) yang dikenal dengan Abû Hayyân, Syams ad-Dîn Muhammad ibn Muhammad al-Syirbînî (w. 977/1569, dan Abû al-Tsanâ` Syihâb al-Dîn Mahmûd Mahmûd al-Sayyid Muhammad al-Alûsî (1217-1270/1802-1854). Penulis-penulis ini banyak meminjam dari Râzî, mengambil alih darinya tidak hanya metodenya, melainkan juga ungkapan-ungkapan beracuan yang digunakannya untuk mengungkapkan pemikirannya tentang *nazhm*. Di antara empat penulis ini, Nîsâbûrî mungkin adalah yang paling tergantung pada Râzî,[44] meskipun ia mengemukakan kemajuan yang melebihi Râzî sendiri dalam hal bahwa ia tidak membatasi diri dengan hanya mencari hubungan satu ayat tertentu dengan ayat lain, melainkan dari segi tipe ia membagi suatu surah menjadi sejumlah bagian dan berupaya menghubungkan sekelompok ayat ini dengan menemukan ide-ide yang dianggap dominan di dalamnya yang menghubungkannya. Dalam hal ini Abû Hayyân mengikuti Râzî. Syirbînî tampaknya semula tidak berencana untuk menjelaskan *nazhm* al-Qur'an dan tidak ada pernyataan penting tentang hal ini dalam tafsirnya terhadap bagian awal al-Qur'an. Akan tetapi, ketika ia sampai pada bagian pertengahan al-Qur'an, *nazhm* menjadi prinsip kokoh pada Syirbînî. Âlûsî, ketika ia sadar tentang konteks umum yang menyertai ayat-ayat tertentu dan sering menjadi konteks umum tersebut sebagai kriteria untuk menentukan ketepatan suatu penafsiran tertentu, tidak merasakan adanya halangan untuk menetapkan hubungan erat antara semua ayat dari suatu surah. Akan tetapi, ia memiliki kelebihan dibandingkan penulis-penulis lain dalam hal ini ketika ingin menetapkan hubungan antara surah-surah. Hal itu karena tidak seperti penulis-penulis lain yang menghubungkan dua surah dengan menghubungkan ayat-ayat penutup dari suatu surah dengan ayat-ayat pembuka dari surah lain, Âlûsî mampu mengemukakan aspek-aspek kongkret perbandingan antara surah-surah yang dikemukakan secara keseluruhan. Akan tetapi, baik Râzî maupun penulis lain dari empat

[44] Tentang pengakuan Nîsâbûrî bahwa ia berhutang pada pemikiran Râzî, lihat Nîsâbûrî, 1: 8.

penulis tersebut yang berupaya menunjukkan hubungan di antara semua surah.

Kita bisa mengambil kesimpulan bahwa *nazhm* yang ingin ditunjukkan oleh penulis-penulis ini adalah bersifat linear dan hanya berkaitan terutama dengan surah-surah secara tersendiri. Akan tetapi, dalam pergumulan mereka dengan apa yang mereka sebut sebagai unit-unit yang lebih besar dari al-Qur'an, para tokoh ini telah mengembangkan konsep *nazhm* lebih jauh. Sementara mereka berupaya untuk menemukan *nazhm* antara ayat-ayat dalam suatu surah tertentu, dan kadang-kadang antara beberapa surah, para tokoh ini terus mendiskusikan tentang *nazhm* dalam pengertian hubungan ideal kata-makna. Ini artinya bahwa pandangan mereka tentang *nazhm* jangankan bertentangan dengan pandangan para tokoh kategori pertama tentang *nazhm*, justeru saling menopang dan menjadikannya sebagai dasar.

Para Penulis Modern

Persoalan tentang *nazhm* al-Qur'an terus menarik minat para intelektual muslim sekarang. Para intelektual ini telah menunjukkan minat mereka terhadap persoalan ini, baik dalam konteks merespon kritik intelektual Barat terhadap al-Qur'an sebagai kitab suci yang tidak padu dan tidak sistematis, maupun untuk tujuan mengemukakan solusi-solusi yang lebih memuaskan tentang persoalan *nazhm* dibandingkan apa yang hingga kini telah dikemukakan, atau untuk tujuan meneliti ranah yang dianggap tidak hanya tepat melainkan juga penting dilihat dari teori sastera modern. Tiga jenis motivasi tersebut tentu saja tidak bisa secara ketat dibedakan satu sama lain, dan seseorang bisa mengetahui adanya semua tiga motivasi tersebut ketika seorang penulis berupaya mendekati masalah ini.

Sebelum kita melangkah lebih jauh, harus kita catat bahwa dalam menguraikan unsur-unsur *nazhm* dalam al-Qur'an, tidak semua intelektual modern menggunakan ungkapn-ungkapan semisal *nazhm*

atau *munâsabah*. Akan tetapi, ini bukanlah suatu persoalan penting. Selama para intelektual ini menunjukkan concern terhadap persoalan *nazhm* dalam pengertiannya yang esensial, yaitu selama mereka berupaya untuk melihat al-Qur'an sebagai suatu kitab suci yang bercirikan koherensi, maka tanpa mempertimbangkan apakah mereka menggunakan ungkapan-ungkapan khusus tertentu atau tidak, pandangan-pandangan mereka akan berhubungan erat dengan studi kami.

Kami akan memilih tiga penulis modern untuk didiskusikan, yaitu: Abû al-A'lâ al-Mawdûdî, Muhammad Mahmûd Hijâzî,[45] dan Fazlur Rahman (lahir 1338/1919).[46] Pandangan-pandangan dua penulis lain akan dikemukakan pada bab IV.

1. *Mawdûdî*. Mawdûdî sadar sepenuhnya bahwa pembaca al-Qur'an dari kalangan modern mungkin akan dibingungkan dengan cara al-Qur'an memperkenalkan dirinya. Al-Qur'an tidak mengklasifikasikan bahasan-bahasannya ke dalam bab-bab yang mengandung tentang dirinya, melainkan dengan satu kali tarikan napas berbicara tentang persoalan-persoalan hukum, sejarah, politik, filsafat, dan etika. Kekurangan koheren yang tampak di permukaan ini meninggalkan kesan kepada pembaca bahwa al-Qur'an sebuah kitab suci yang tidak tersusun dengan baik.[47]

Setelah mengakui bahwa problem seperti itu mungkin bisa muncul dan dalam bentuk parahnya, Mawdûdî menyarankan bahwa hal itu bisa diatasi dengan merujuk masalah yang sedang dibahas, tujuan, dan tesis sentral al-Qur'an. Bahasan al-Qur'an adalah manusia dan keselamatannya (*salvation*), tema sentralnya adalah "sikap yang benar" yang harus diikuti oleh manusia dalam hubungannya dengan Tuhan, alam semesta, dan kehidupan, tujuannya adalah mengajak

[45] Saya tidak bisa memastikan tanggal Hijâzî.

[46] Tokoh ini telah meninggal pada 26 Juli 1988 (penerjemah).

[47] Mawdûdî, 1: 13-15.

manusia untuk mengikuti sikap ini.[48] Al-Qur'an, tegas Mawdûdî, tidak pernah meninggalkan tema bahasannya, tidak pernah melupakan tujuannya, dan tidak pernah mengabaikan tesis mendasarnya.[49] Bahkan, al-Qur'an diturunkan sedikit demi sedikit dan hanya beberapa potongan ayat selama periode 23 tahun, sehingga seseorang tidak bisa berharap akan menemukan di dalamnya rancangan layaknya seperti disertasi doktor.[50] Lebih jauh juga, susunan al-Qur'an berdasarkan pewahyan dan merupakan susunan aslinya yang menjawab kebutuhan-kebutuhan masa Rasul telah dirubah oleh Rasul sendiri karena hal itu tidak akan sesuai dengan masa-masa berikutnya.[51]

Ini bukanlah suatu respon yang cerdas terhadap tuduhan tentang inkoherensi (tidak koheren) al-Qur'an. Ada problem dalam respon tersebut, karena tidaklah cukup hanya dengan mengatakan bahwa al-Qur'an selalu sesuai dengan persoalan yang sedang dibahasnya, tujuan, dan tesis dasar yang dikemukakannya. Sebuah buku yang berisi kutipan-kutipan tentang suatu persoalan mungkin saja sama-sama memiliki kriteria yang sama, padahal keterpaduan buku seperti itu sangat berbeda dengan keterpaduan sebuah buku yang memiliki cara penanganan terhadap suatu persoalan secara sistematis. Lagi pula, jika al-Qur'an memiliki kriteria yang disebutkan di atas, maka tentu al-Qur'an akan terus sesuai dengan kriteria itu tidak peduli susunan yang ada seperti apa. Tapi, persoalan sesungguhnya bukanlah terletak pada apakah kandungan al-Qur'an, tanpa melihat susunannya yang ada seperti apa, tetap memiliki koherensi atau tidak, melainkan persoalannya adalah apakah dengan susunannya yang ada sekarang, al-Qur'an memiliki koherensi atau tidak. Mawdûdî tidak mengarahkan dirinya untuk menjawab persoalan seperti ini.

---

[48] *Ibid.*, 1: 19-20.

[49] *Ibid.*, 1: 20.

[50] *Ibid.*, 1: 25.

[51] *Ibid.*, 1: 26-27.

Meski demikian, respon yang dikemukakan oleh Mawdûdî memiliki nilai tersendiri. Karena suatu alasan tertentu, Mawdûdî sebagai seorang yang mewakili pemikir muslim modern menunjukkan kesadaran yang tajam terhadap persoalan tersebut. Juga karena alasan lain, solusi yang ia berikan terhadap persoalan tersebut, meski mungkin rentan terhadap kritik dengan bentuk yang ia tawarkan, mungkin bisa dijadikan sebagai dasar untuk sebuah solusi yang lebih masuk akal melalui sebuah analisis yang intensif terhadap apa yang disebut oleh Mawdûdî dengan tema persoalan, tujuan, dan tesis sentral al-Qur'an.

2. *Hijâzî*. Hijâzî mengklaim dirinya sebagai orang pertama yang mengemukakan pemahaman tentang "unit topikal" dalam al-Qur'an. Dalam karyanya, *al-Wahdat al-Mawdhû'iyyah fî al-Qur`ân al-Karîm*, setelah mengemukakan pengakuan terhadap upaya-upaya yang telah dilakukan oleh tokoh-tokoh awal dalam melihat saling keterkaitan (*munâsabât*) antara ayat-ayat dan surah-surah al-Qur'an,[52] ia menulis sbagai berikut:

> Akan tetapi, tidak ada seorang pun dari para penafsir generasi awal yang telah berupaya untuk mengumpulkan semua ayat atas dasar suatu topik, menyusunnya sesuai dengan susunan kronologisnya, mempertimbangkan sebab-sebab pewahyuan (*asbâb al-nuzûl*) dan kesesuaian ayat-ayat dalam surah di mana ayat-ayat tersebut berada, yang bisa ditempuh dengan mempelajari ayat tersebut secara mendalam, dengan cara yang sistematis dengan melihat suatu unit topikal yang lengkap dan tak terputus.[53]

Apa yang dikatakan oleh Hijâzî di atas adalah bahwa di samping *nazhm* ayat-ayat dan surah-surah al-Qur'an, ada tipe *nazhm* yang lain yang hrus ditemukan dalam al-Qur'an, suatu hal yang gagal dicatat oleh para tokoh sebelumnya. *Nazhm* ini, Hijâzî berpendapat, bisa disarikan hanya jika semua ayat al-Qur'an tentang tema persoalan

[52] Hijâzî, 23.

[53] *Ibid.*, 25. Lihat juga *Ibid.*, 31, 33-34, 54, 60, 95, 125.

tertentu dipahami secara bersamaan dan dikaji berdasarkan susunan kronologisnya.

Selain pada kenyataannya Hijâzî hanya mengemukakan jumlah bukti yang agaknya kurang untuk mempertahankan tesisnya (ia hanya mengemukakan tiga contoh yang sungguh tidak representatif[54]), ada kekurangan mendasar dalam teorinya: terlalu banyak bertumpu pada sebab-sebab pewahyuan (*asbâb al-nuzûl*). Karena suatu alasan tertentu, hampir mustahil bisa mengatakan dengan pasti bahwa suatu sebab pewahyuan (*sabab al-nuzûl*) tertentu dalam kenyataannya menyebabkan turunnya suatu ayat. Bahkan, karena adanya beberapa problem yang muncul dari pandangan kesejarahan yang kaku terhadap sebab-sebab pewahyuan tersebut, tokoh-tokoh muslim kadang-kadang menafsirkan suatu sebab pewahyuan dalam pengertian tidak hanya sebagai suatu peristiwa sejarah yang benar-benar terjadi, tapi situasi apa pun di mana suatu ayat tertentu bisa diterapkan.[55] Akan tetapi, pergeseran penekanan dari *historisitas* sebab-sebab ke *kemungkinan aplikasinya* ini tidak memberi harapan baik bagi teori Hijâzî yang didasarkan atas pandangan *historis* terhadap sebab-sebab itu.

Dengan demikian, upaya Hijâzî untuk melihat tipe *nazhm* tertentu dalam al-Qur'an akan menghasilkan nilai yang masih

---

[54] Tiga contoh tersebut adalah: keesaan Tuhan (*Ibid.*, 134 dst), anggur dan riba (*Ibid.*, 257), serta kisah Nabi Mûsâ (*Ibid.*, 325 dst). Contoh-contoh ini, khususnya dua contoh pertama, sungguh tidak representatif karena contoh-contoh tersebut menyinggung persoalan-persoalan di mana bukti sejarah tentang latarbelakangnya ada secara memadai, sesuatu yang tidak bisa dikatakan berkaitan dengan kemungkinan banyaknya tema-tema persoalan lain. Definisi Hijâzî tentang "topik" juga sangat tidak tepat: riba dan anggur sendiri sudah jelas adalah topik. Begitu juga yang berkaitan dengan kisah Nabi Mûsâ. Tentang definisi topik ini, al-Qur'an bisa dikatakan memiliki ratusan dan bahkan ribuan topik. Karena adanya ratusan dan ribuan topik—dan topik-topik tersebut mencakup tidak hanya peristiwa-peristiwa sejarah yang sudah akrab, tapi juga pemahaman-pemahaman dan konsep-konsep yang abstrak berbagai jenis—hampir tidak selalu ada sebab-sebab pewahyuan (*asbâb al-nuzûl*).

[55] Zarkasyî, 1: 31-32.

dipertanyakan. Akan tetapi, upayanya tersebut menjadi penting karena ia mencoba untuk menempatkan perspektif historis terhadap persoalan ini dan melontarkan kritik, yang meski singkat, terhadap pandangan penulis-penulis terdahulu tentang *nazhm*. Dengan ungkapan lain, ia ingin menempatkan dirinya dalam apa yang tampaknya ia anggap sebagai tradisi penafsiran al-Qur'an dengan bertolak dari *nazhm* yang kurang lebih telah tertanam dengan baik, karena jelas sekarang bahwa tradisi *nazhm* dalam tafsir al-Qur'an benar-benar ada, suatu kenyataan yang secara umum tidak diapresiasi.

3. *Fazlur Rahman*. Al-Qur'an, kata Fazlur Rahman, memiliki sebuah "pandangan yang kohesif tentang alam dan kehidupan".[56] Al-Qur'an menanamkan "sebuah pandangan dunia (*weltanschauung*) tertentu" dan "ajarannya 'tidak memiliki kontradiksi dari dalam', melainkan koheren sebagai sebuah keseluruhan."[57] Akan tetapi, "hanya sedikit upaya-upaya yang dilakukan untuk memahami al-Qur'an sebagai suatu kesatuan,"[58] ada "kegagalan umum untuk memahami kesatuan yang mendasari al-Qur'an, ditambah dengan keinginan berpatokan secara praktis dengan bertumpu pada pembakuan kata-kata dalam beberapa ayat secara terpisah."[59] Fazlur Rahman sangat kritis terhadap "pemahaman terhadap al-Qur'an secara satu persatu, ad hoc, and sering sangat ekstrinsik."[60] Untuk mengkaji al-Qur'an sebagai sebuah keseluruhan, ia menawarkan metode hermeneutika yang terdiri dari "gerakan ganda (*double movement*), dari situasi sekarang ke masa ketika al-Qur'an diturunkan, kemudian kembali lagi ke situasi sekarang,"[61] sehingga dengan demikian Fazlur Rahman menolak pendekatan "satu persatu" (ayat

[56] Fazlur Rahman, *Major Themes*, xi.

[57] *Islam and Modernity*, 6.

[58] *Ibid.*

[59] *Ibid.*, 2.

[60] *Ibid.*, 4. Lihat juga *Ibid.*, 2-3; dan *Major Themes*, xii.

[61] *Islam and Modernity*, 5. Untuk memahami lebih mendalam tentang persoalan ini, lihat *Ibid.*, 5-11, 17-20 dan 20 yang memuat penjelasan singkat tentang metode tersebut. Menurut Fazlur Rahman, "Meskipun metode yang saya pertahankan di

perayat) dalam memahami al-Qur'an dan menganjurkan pendekatan yang holistik (menyeluruh). Akan tetapi, meskipun ia memahami al-Qur'an sebagai suatu keseluruhan, ia menerapkan hal itu hanya dalam istilah-istilah *tematik*,[62] dan tidak mencari kesatuan struktur atau koherensi dalam al-Qur'an. Dengan ungkapan lain, ia tidak *concern* dengan upaya untuk menjelaskan susunan al-Qur'an yang sudah ada. Dalam kenyataannya, ia menekankan perlunya melakukan suatu "upaya yang sistematis …untuk memahami al-Qur'an menurut susunan yang sesuai pewahyuan…,"[63] sebuah pandangan yang berakibat menolak ide bahwa susunan al-Qur'an yang ada sekarang adalah penting.

Bagian ini mengakhiri survei singkat kita tentang perkembangan sejarah pemikiran tentang *nazhm* dalam al-Qur'an. Akan tetapi, survei ini cukup menjadikan jelas bahwa konsep tentang *nazhm* al-Qur'an memiliki sejarah yang cukup panjang. Dimulai hanya sebagai tambahan dalam bahasan tentang persoalan-persoalan *i'jâz* al-Qur'an, pemahaman tentang *nazhm* dalam al-Qur'an berkembang menjadi sebuah kajian yang memiliki daya tarik tersendiri. Pergeseran penekanan merupakan bukti sejati pada Jurjânî yang perlu diingatkan lagi banyak mengutip puisi Arab, tapi relatif sedikit dari ayat-ayat al-Qur'an. Berkaian dengan kasus seperti dia, seseorang mungkin mengatakan, isu teologi dirubah menjadi isu sastera. Sedangkan,

---

sini bentuknya baru, tapi unsur-unsurnya semuanya tradisional." *Ibid.*, 143. Lihat juga *Ibid.*, 145.

[62] Dalam karyanya, *Major Themes*, Fazlur Rahman dengan menggunakan prosedur "logika dibanding kronologi", berupaya untuk mengemukakan sebuah "penjelasan sintetik tentang tema-tema al-Qur'an". Lihat *Major Themes*, xi.

[63] *Islam and Modernity*, 144. Akan tetapi, Fazlur Rahman mengklarifikasi bahwa apa yang ia anjurkan adalah "mengkaji al-Qur'an berdasarkan latar belakangnya secara keseluruhan dan spesifik (dan melakukan pengkajian ini secara sistematis menurut runut sejarah), bukan mengkajinya ayat per ayat atau surah per surah dengan sebuah "sebab pewahyuan" (*sya`n an-nuzûl*) [*sic*]." *Ibid.*, 145. Latar belakang "keseluruhan" adalah konteks sosio-historis general ketika al-Qur'an diturunkan, sedangkan latar belakang "spesifik" terdiri dari konteks spesifik teks-teks ayat al-Qur'an tertentu. *Ibid.*, 143. Lihat juga *Ibid.*, 6.

berkaitan penulis-penulis modern, hubungan antara *i'jâz* dan *nazhm* dipisahkan lebih jauh.

Kita juga bisa melihat kemajuan yang kurang lebih logis dalam pemikiran para penulis tentang *nazhm*. Pandangan-pandangan kategori kedua dari kalangan tokoh tradisional menunjukkan peningkatan melebihi pandangan-pandangan para tokoh kategori pertama. Meskipun pandangan-pandangan para penulis modern berbeda secara signifikan dengan pandangan-pandangan para penulis tradisional yang dilihat sebagai satu kelompok, pergumulan kelompok pertama dengan koherensi tematik dalam al-Qur'an mungkin tidak berarti tidak ada kaitannya sama sekali secara keseluruhan dengan "hubungan kata-makna" atau "hubungan linear" yang dikemukakan oleh kelompok terakhir.

Akan tetapi, tidak ada satu pun dari para penulis yang telah kami diskusikan, baik dari kalangan tradisional maupun kalangan modern, yang mengemukakan al-Qur'an sebagai sebuah kitab suci yang memiliki *nazhm* tematik dan *nazhm* struktur pada saat yang sama.

Hal ini bisa memberi arahan bagi kita tentang tugas apa yang dibebankan oleh Ishlâhî untuk diri dalam *Tadabbur-i Qur`ân*, yaitu menunjukkan bahwa al-Qur'an memiliki koherensi dari segi struktur juga dari segi tema, dan bahwa koherensi ini ada dalam al-Qur'an dalam pola-pola yang kompleks, tapi teratur dan terjalin. Dengan demikian, meskipun konsep penting pada Ishlâhî tersebut membawa nama *nazhm*, istilah *nazhm* pada Ishlâhî memerlukan pemaknaan yang sangat berbeda dengan istilah-istilah yang telah kita gumuli begitu jauh. Tapi, pertama kita harus melihat kerangka *nazhm* yang disusun oleh Farâhî dan Ishlâhî. Kerangka *nazhm* tersebut merupakan persoalan yang kita bahas pada bab berikut.

Ringkasan

Konsep *nazhm* al-Qur'an memiliki sejarahnya yang cukup panjang. Setelah muncul dalam hubungannya dengan *i'jâz* al-Qur'an, konsep tersebut semula merujuk kepada bentuk keterkaitan kata dengan makna yang tidak bisa ditandingi. Kemudian *nazhm* ditafsirkan dalam pengertian sebagai hubungan linear antara ayat-ayat dan surah-surah al-Qur'an, meskipun pada tahap ini para tokoh terus mendiskusikan hubungan kata-makna yang ditetapkan oleh al-Qur'an. Para penulis modern, sejauh Mawdûdî, Hijâzî, dan Fazlur Rahman yang dapat dianggap mewakili mereka, menekankan aspek-aspek kesatuan tematik dalam al-Qur'an.

BAB II
NAZHM MENURUT FARÂHÎ DAN ISHLÂHÎ

Pada bab ini diskusi secara umum tentang prinsip-prinsip penafsiran Ishlâhî akan diikuti dengan pembahasan prinsip yang paling menonjol yang digunakannya dalam *Tadabbur-i Qur`ân*, yaitu prinsip *nazhm*.

Prinsip-Prinsip Penafsiran

Pada dasarnya, Ishlâhî mengacu kepada prinsip-prinsip penafsiran yang dibangun oleh Farâhî, tapi ia mengemukakannya lebih metodis. Oleh karena itu, uraian berikut diringkas dari pendahuluan karyanya, *Tadabbur*. Tempat-tempat di mana Farâhî sendiri mendiskusikan tentang prinsip-prinsip tersebut bisa ditemukan ditunjukkan dalam catatan. Karena fokus dalam karya ini adalah tentang prinsip *nazhm* sebagaimana dipahami oleh Ishlâhî, dan pandangan Ishlâhî tentang *nazhm* kadang-kadang berbeda dengan pandangan Farâhî, pada bagian tersendiri akan dijelaskan perbedaan-perbedaan antara kedua penulis ini. Akan tetapi, pertama hanyalah catatan singkat. Salah satu istilah yang digunakan oleh Ishlâhî untuk menyebut "prinsip-prinsip" penafsiran adalah *wasâ`il* [1] (secara harfiah bermakna: "sarana, sumber"). Pada paragraf-paragraf berikut, istilah "prinsip" digunakan semakna dengan *wasâ`il*.

Pernyataan

Ishlâhî membagi prinsip-prinsip penafsiran al-Qur'an kepada dua tipe, yaitu yang bersifat internal bagi al-Qur'an dan yang bersifat

[1] Ishlâhî, *Tadabbur*, 1: i.

eksternal. Prinsip-prinsip internal berjumlah tiga, yaitu: bahasa al-Qur'an, *nazhm* al-Qur'an, dan *nazhâ`ir* (kesamaan-kesamaan) al-Qur'an.[2]

Pengetahuan yang mendalam tentang bahasa Arab pra-Islam adalah yang sepenuhnya penting. Berkaitan dengan idiom, struktur, dan gaya (*style*) bahasa Arab tersebut jelas berbeda dengan bahasa Arab modern, dan seseorang harus menguasainya dengan baik sebelum ia bisa memahami sepenuhnya gaya bahasa al-Qur'an dan cara mengemukannya. Dalam kenyataannya, seseorang harus sepenuhnya akrab dengan seluruh wilayah kajian tentang sastera pra-Islam, karena sastera tersebut adalah cermin yang akurat tentang masyarakat Arab yang dengan latar belakang masyarakat itulah al-Qur'an diturunkan.[3]

Nazhm adalah karakteristik mendasar al-Qur'an. Al-Qur'an harus dikatakan merupakan kitab suci yang tersusun dengan sangat baik. Suatu fakta yang sudah diketahui adalah bahwa susunan al-Qur'an yang dibakukan seperti adanya oleh Nabi Muhammad sendiri,[4] tidak mencerminkan susunan pewahyuan secara kronologis. Oleh karena itu, pasti ada *hikmah* atau kearifan tertentu dalam penyusunan kembali al-Qur'an. Dengan demikian, pentingnya *nazhm* dalam mengkaji *nazhm* al-Qur'an memunculkan *hikmah* tersebut.[5]

---

[2] *Ibid*.

[3] *Ibid*., 1: iii-v. Farâhî, *Majmû'ah*, 42.

[4] Para penulis, sementara mereka setuju bahwa Nabi Muhammad telah mengawasi penyusunan ayat-ayat ke dalam surah-surah, tapi tidak setuju tentang siapa yang bertanggung jawab atas penyusunan surah-surah itu sendiri. Lihat Syawkânî, 2: 352-353. Farâhî adalah termasuk orang yang berpandangan bahwa surah-surah juga penyusunannya ditentukan oleh Nabi Muhammad dan mengemukakan argumen-argumen terhadap pendapat berbeda di atas. *Dalâ`il*, h. 23-24, 40. Ishlâhî menganut pendapat yang sama. Sebagaimana akan kita lihat pada bab VII, konsep Farâhî-Ishlâhî tentang *nazhm* juga memuat persoalan tentang siapa yang menyusun al-Qur'an.

[5] Ishlâhî, *Tadabbur*, 1: v, Farâhî, *Dalâ`il*, 34 dst.

Dengan memiliki keseimbangan dalam hal tema yang beragam dan jenis-jenis keseimbangan lain, al-Qur'an menjelaskan dirinya. Apa yang tampak tidak jelas dalam suatu ayat dijelaskan pada ayat lain, apa yang tampak dijelaskan hanya secara singkat dalam suatu surah diuraikan di tempat lain. Penuntun terbaik untuk memahami al-Qur'an adalah al-Qur'an sendiri.[6]

Tiga prinsip internal ini, bersama dengan salah satu dari prinsip-prinsip eksternal, prinsip *sunnah mutawâtirah* (lihat dalam uraian di bawah), adalah prinsip-prinsip yang *qath'î* (pasti). Sedangkan, yang lain adalah prinsip-prinsip yang bersifat *zhannî* (tidak pasti; secara harfiah bermakna: bersifat dugaan). Yang pertama adalah primer dan tidak bisa dikurangi lagi, dan telah mencukupi untuk mendapatkan penafsiran-penafsiran yang sifatnya mendasar. Sedangkan, yang disebutkan terakhir dalam hal tingkat pentingnya adalah sekunder, secara teoritis bisa diabaikan, dan harus digunakan hanya jika prinsip-prinsip tersebut sesuai, atau setidaknya tidak bertentangan dengan yang pertama.[7]

Ada enam prinsip eksternal, yaitu: *sunnah mutawâtirah*, hadîts, *asbâb an-nuzûl*, penafsiran-penafsiran al-Qur'an yang telah dilakukan sebelumnya, kitab-kitb suci sebelum al-Qur'an, dan sejarah Arab kuno.

Praktik normatif yang dilakukan oleh Rasul, ketika ditransmisikan oleh sejumlah besar orang di mana kemungkinan bahwa mereka berdusta dengan menisbahkan kepada beliau tidak terjadi, dikenal dengan *sunnah mutawâtirah* (praktik Rasul yang sudah diketahui umum; secara harfiah bemakna: praktik Rasul yang ditransmisikan secara luas dan dengan rangkaian para rawi yang tidak terputus). *Sunnah mutawâtirah* hanya bisa menjadi bahan penafsiran yang sah terhadap sejumlah besar istilah-istilah yang digunakan oleh al-Qur'an secara teknis, tapi tidak berarti selalu bisa menjelaskannya, seperti

[6] Ishlâhî, *Tadabbur*, 1: xv-xvi, Farâhî, *Majmû'ah*, 35.

[7] Ishlâhî, *Tadabbur*, 1: i-ii, xvi, Farâhî, *Majmû'ah*, 35-39.

istilah-istilah berikut: *shalâh* (shalat), *zakâh* (bagian kewajiban yang dibayar dari kekayaan), *shawm* (puasa), *'umrah* (haji kecil), dan *thawâf* (berkeliling).[8]

Sebagai suatu dasar yang dipegangi dalam penafsiran, hadits yang berasal Nabi Muhammad (dan Ishlâhî menggabungkan hadits dengan atsar yang berasal dari kalangan sahabat Nabi Muhammad, yaitu riwayat-riwayat tentang praktik keagamaan para sahabat) tak ternilai. Akan tetapi, hadits Nabi tidak bisa dibandingkan dalam hal keotentikannya dengan *sunnah mutawâtirah*, sehingga dengan dengan demikian sifatnya *zhannî*.[9]

Asbâb an-nuzûl sedapat mungkin harus diambil dari al-Qur'an, peristiwa dan kejadian sejarah harus dikutip, lalu disajikan dalam bentuk esensialnya hanya ketika al-Qur'an sendiri merujuk atau menyinggungnya.[10] (lihat dalam uraian di bawah)

Penafsiran-penafsiran al-Qur'an yang telah ada tidak seharusnya digunakan sebagai suatu sumber primer tafsir, meskipun penafsiran-penafsiran tersebut mungkin digunakan untuk tujuan-tujuan yang tepat, yaitu untuk menguatkan suatu penafsiran yang diperoleh dengan menggunakan prinsip-prinsip yang *qath'î*.[11]

Berbagai rujukan al-Qur'an kepada kitab-kitab suci sebelumnya (yang untuk tujuan praktis adalah Perjanjian Lama dan Perjanjian Baru) harus dijelaskan melalui studi kritis terhadap Bibel sendiri. Harus dikatakan bahwa seseorang tidak seharusnya banyak bertumpu

---

[8] Ishlâhî, *Tadabbur*, 1: xvi-xvii, Farâhî, *Majmû'ah*, 41-42.

[9] Ishlâhî, *Tadabbur*, 1: xvii-xviii, Farâhî, *Majmû'ah*, 39-41.

[10] Ishlâhî, *Tadabbur*, 1: xviii-xix, Farâhî, *Majmû'ah*, 37-39.

[11] Ishlâhî, *Tadabbur*, 1: xiv-xx. Farâhî tidak menyebut ini sebagai suatu prinsip penafsiran, jika itu mungkin disebut dengan "prinsip". Akan tetapi, kenyataannya dalam karyanya, *Majmû'ah*, ia merujuk (meskipun kadang-kadang) kepada penafsiran-penafsiran lain yang dikutipnya hanya untuk menguatkan penafsiran yang diperolehnya sendiri atas dasar prinsip-prinsip yang *qath'î*. Hal itu menunjukkan bahwa Ishlâhî semata-mata mengungkapkan bentuk eksplisit terhadap suatu prinsip yang disebut hanya secara implisit dalam tulisan-tulisan Farâhî. Lihat *Majmû'ah*, 47.

dengan keterangan-keterangan yang dikemukakan oleh tokoh-tokoh muslim tentang hal itu dalam karya-karya mereka, karena keterangan-keterangan ini sebagian besar didasarkan atas kabar angin dan tidak bisa meyakinkan baik tentang Yahudi dan Kristen, maupun tentang kaum muslimin sendiri.[12]

Sejarah Arab kuno bisa membantu seseorang dalam memahami berbagai rujukan al-Qur'an kepada bangsa Arab pra-Islam. Akan tetapi, informasi sejarah yang memadai tentang masalah ini kurang. Oleh karena itu, untuk menyikapi informasi seperti itu, seseorang harus lebih banyak bertumpu pada al-Qur'an sendiri.[13]

Perbandingan dengan Perangkat Prinsip-Prinsip Tradisional

Perbandingan prinsip-prinsip yang disebutkan di atas dengan prinsip-prinsip penafsiran yang dipegang oleh para tokoh muslim tradisional akan bisa menunjukkan banyak perbedaannya.

Muqaddimah fî Ushûl al-Tafsîr oleh Taqî ad-Dîn Ahmad ibn 'Abd al-Halîm ibn Taymiyyah (662-728/ 1262-1327) adalah sebuah karya yang representatif dalam wilayah teori penafsiran al-Qur'an. Ibn Taymiyyah mengemukakan daftar hal-hal berikut ini sebagai prinsip-prinsip penafsiran al-Qur'an, yaitu: keseimbangan-keseimbangan (*parallel*) al-Qur'an,[14] *sunnah* Nabi Muhammad,[15] perkataan-perkataan para sahabat beliau[16] (*asbâb an-nuzûl* tampaknya digolongkan oleh Ibn Taymiyyah ke dalam kategori perkataan-perkataan ini[17]), dan perkataan-perkataan para penerus sahabat (*tâbi'ûn*) tersebut.[18] Apa yang dikenal dengan *tafsîr bi al-ra`y* (penggunaan pendapat pribadi

[12] Ishlâhî, *Tadabbur*, 1: xx, Farâhî, *Majmû'ah*, 40.

[13] Ishlâhî, *Tadabbur*, 1: xx-xxi, Farâhî, *Majmû'ah*, 39-40.

[14] Ibn Taymiyyah, 93-94.

[15] *Ibid*., 93-94.

[16] *Ibid*., 95 dst.

[17] *Ibid*., 48-49, 95-96.

[18] *Ibid*., 102-105.

dalam tafsir) menurut Ibn Taymiyyah tidak dibolehkan.[19] Pengetahuan tentang bahasa Arab tentu saja diharuskan oleh Ibn Taymiyyah.

Zarkaysî dalam *Burhan*nya memberikan gambaran yang hampir sama tentang prinsip-prinsip penafsiran al-Qur'an. Prinsip-prinsip utama penafsiran ada empat, yaitu: perkataan-perkataan Nabi Muhammad,[20] perkataan-perkataan para sahabat (yang merupakan memiliki pengetahuan langsung tentang *asbâb al-nuzûl*)[21] dan para penerus mereka (*tâbi'ûn*),[22] pengetahuan tentang bahasa Arab,[23] dan pendapat pribadi.[24] Zarkasyî segera memberi catatan bahwa apa yang dimaksud dengan "pendapat pribadi (opini)" tidak dimaksudkannya sebagai *tafsîr bi al-ra`y*, melainkan pendapat yang didasarkan atas kearifan yang diberikan oleh Tuhan kepada seseorang sepert sahabat yang bernama 'Abd Allâh ibn 'Abbâs (abad ke-1/7). Nabi Muhammad secara khusus pernah berdoa kepada Allah semoga Dia menganugerahi Ibn 'Abbâs dengan kearifan dalam persoalan-persoalan agama dan al-Qur'an.[25]

Jika berbicara secara keseluruhan, perbedaan utama antara perangkat prinsip-prinsip yang digunakan Ibn Taymiyyah-Zarkasyî dengan yang digunakan Farâhî-Ishlâhî adalah bahwa yang pertama merupakan rangkaian sebagai satu kesatuan, sedangkan berkenaan

[19] *Ibid*., 105-108. Untuk diskusi singkat tentang *tafsîr bi al-ra`y*, lihat Abû Zahrah, 596-603; dan Jullandri, 81, 86 dst. Tapi, saya tidak setuju dengan Jullandri ketika ia menyebut *tafsîr bi al-ra`y* dengan "tafsir rasional", karena penyebutan ini memiliki muatan dan berimplikasi bahwa *tafsîr bi al-ma`tsûr* (tafsir tradisionis) kurang memiliki unsur penalaran. Ia mengemukakan Mu'tazilah sebagai para pemikir bebas dalam Islam, tapi pandangan ini sekarang secara umum tidak berlaku lagi. Sebagai contoh, lihat Fazlur Rahman, *Islam*, 88 dan Ahmad Amîn, *Zhuhr al-Islâm* (4 volume; Cairo: Maktabat an-Nahdhat al-Mishriyyah, 1372/1952), 4: 7.

[20] Zarkasyî, 2: 156-157.

[21] *Ibid*., 2: 157.

[22] *Ibid*., 2: 158-159.

[23] *Ibid*., 2: 160.

[24] *Ibid*., 2: 161.

[25] *Ibid*.

dengan yang terakhir ini, ada perbedaan yang menyolok antara dua jenis prinsip. Pada Ibn Taymiyyah-Zarkasyî, prinsip-prinsip tersebut disusun berdasarkan urutan yang tingkat pentingnya berkurang, yaitu bahwa prinsip kedua akan digunakan jika prinsip pertama tidak bisa digunakan, prinsip ketiga digunakan jika prinsip kedua tidak bisa digunakan, dan seterusnya.[26] Di sisi lain, pada Farâhî-Ishlâhî, kontras yang tajam dibuat antara prinsip-prinsip yang *qath'î* dan yang *zhannî*, serta perbedaan antara keduanya terletak pada satu jenis, bukan sama sekali pada persoalan tingkatan.

Perbandingan satu persatu antara prinsip-prinsip dari dua formulasi tersebut akan bisa menunjukkan perbedaan-perbedaan lain. Pertama, bagi Ibn Taymiyyah dan Zarkasyî, perkataan para sahabat Nabi adalah sumber penafsiran yang berdiri sendiri. Sedangkan, Farâhî dan Ishlâhî memberi batasan penggunaan perkataan para sahabat tersebut bersama dengan hadits dan menggunakannya jika ada kesesuaian. Tidak seperti halnya Zarkasyî dan Ibn Taymiyyah, mereka tidak menganggap perkatan para sahabat sebagai sumber penafsiran yang berdiri sendiri.

Kedua, Zarkasyî tidak menyebut *asbâb an-nuzûl* sebagai prinsip penafsiran yang berdiri sendiri, tapi mencantumkannya di bawah kategori "perkataan-perkataan para sahabat", dan Ibn Taymiyyah tampaknya memiliki sikap yang sama.[27] Akan tetapi, keduanya menganggap *asbâb an-nuzûl* memiliki nilai yang tinggi sebagai sarana untuk memahami al-Qur'an.[28] Farâhî dan Ishlâhî menyebutnya sebagai suatu prinsip, tapi berbeda dalam menafsirkannya. *Asbâb an-nuzûl* jika dipahami secara historis kehilangan nilai pentingnya dalam pandangan dua penulis ini, karena mereka menegaskan bahwa *sabab an-nuzûl* tentang suatu surah dalam al-Qur'an harus diambil dari al-Qur'an sendiri. Persis ketika seorang dokter bisa membuat suatu resep dan mengidentifikasi adanya gejala sakit di mana atas

[26] Sebagai contoh, lihat Ibn Taymiyyah, 93 dst.

[27] Zarkasyî, 2: 157. Lihat juga catatan 17 di atas.

[28] Ibn Taymiyyah, 47-49. Zarkasyî, 1: 22-34.

dasar kepentingan ini resep tersebut dibuat, begitu juga seharusnya seorang intelektual dengan mengkaji suatu surah secara intensif mampu memperkirakan *sabab an-nuzul*nya. Hanya dalam beberapa kasus di mana al-Qur'an merujuk atau menyinggung kejadian-kejadian tertentu seseorang harus mencari *sabab an-nuzûl* di luar surah. Dengan demikian, pada Farâhî dan Ishlâhî, *asbâb an-nuzûl* didefinisikan ulang terutama untuk menjadi aspek penggambaran yang masih bersifat internal bagi al-Qur'an sendiri dan tidak lagi menjadi sesuatu yang diselebungkan di atas al-Qur'an.

Akan tetapi, perbedaan paling penting antara Ibn Taymiyyah dan Zarkasyî di satu sisi dengan Farâhî dan Ishlâhî di sisi lain adalah bahwa jika kelompok yang terakhir ini menyakini bahwa al-Qur'an memiliki *nazhm* yang sangat penting, maka kelompok pertama tidak memunculkan sama sekali persoalan itu. Pada bab terdahulu, kami telah mencatat bahwa persoalan tentang *nazhm* al-Qur'an mulai didiskusikan pada akhir abad ke-2/8, karya-karya yang masih ada yang membahas *nazhm* al-Qur'an setidaknya tercatat dari abad ke-4/10, dan bahwa pada abad ke-6/12 Râzî telah menggunakan secara luas prinsip *nazhm* seperti yang dipahaminya. Akan tetapi, baik Ibn Taymiyyah maupun Zarkasyî sama sekali tidak memberikan pertimbangan apa pun mengenai kemungkinan *nazhm* sebagai prinsip penafsiran. Bahkan, setelah Zarkasyî dan Ibn Taymiyyah, sebagaimana telah kita lihat, sejumlah penafsir al-Qur'an menggunakan pendekatan *nazhm* untuk memahami al-Qur'an. Tapi, baru setelah Farâhî, *nazhm* memperoleh status sebagai prinsip penafsiran yang biasa diterapkan. Bagian berikut akan mengemukakan pandangan-pandangan Farâhî dan Ishlâhî tentang *nazhm*.

Prinsip *Nazhm*

Bagi Farâhî dan Ishlâhî, prinsip *nazhm* tidak bisa diabaikan. Farâhî menyebutnya sebagai prinsip yang pertama dan yang terpenting

di antara semua prinsip-prinsip penafsiran,[29] serta aspek yang paling menyolok dari *Tadabbur-i Qur`ân* tentu tidak ada yang lain.[30]

Argumen-Argumen tentang Keberadaan *Nazhm* dalam al-Qur'an

Beberapa argumen bisa dikemukakan untuk menunjukkan bahwa al-Qur'an memiliki *nazhm*.[31]

Pertama, sejumlah para tokoh muslim (Râzî, misalnya) menyatakan bahwa al-Qur'an memiliki *nazhm*. Meskipun tidak ada di antara tokoh-tokoh ini yang mampu memberikan penjelasan yang memuaskan tentang *nazhm* al-Qur'an, tapi pemikiran bahwa al-Qur'an memiliki *nazhm* jelas memiliki sejarahnya sendiri yang panjang.[32]

Kedua, para tokoh yang menolak keberadaan *nazhm* dalam al-Qur'an memiliki sikap seperti itu bukan disebabkan karena mereka sepenuhnya yakin bahwa al-Qur'an kurang dalam hal *nazhm*, melainkan karena mereka hanya berhasil sebagian dalam mengurai kerumitan *nazhm* tersebut. Karena tidak mampu membuktikan bahwa *seluruh* al-Qur'an memiliki *nazhm*, mereka menolak bahwa *nazhm* ada pada *bagian mana pun* dari al-Qur'an. Dalam mengemukakan sikap seperti itu, mereka mencoba mempertahakan sebuah pandangan yang konsisten tentang persoalan itu, tapi hal itu tidak berarti bahwa al-Qur'an tanpa *nazhm*.[33]

---

[29] Farâhî, *Majmû'ah*, 35.

[30] Ishlâhî, *Tadabbur*, 8: 8.

[31] Argumen-argumen tersebut dikemukakan oleh Farâhî, tapi susunannya yang dikemukakan di sini diambil dari *Mabâdi-yi Tadabbur-i Qur'ân* karya Ishlâhî. Rujukan-rujukan ke beberapa bagian di mana argumen-argumen itu dijelaskan dalam tulisan-tulisan Farâhî dan pengantar Ishlâhî untuk karyanya *Tadabbur* akan ditambahkan dalam catatan.

[32] Ishlâhî, *Mabâdî*, 174-176; *Tadabbur*, 1: v-vii, Farâhî, *Majmû'ah*, 29-30.

[33] Ishlâhî, *Mabâdî*, 176-178; *Tadabbur*, 1: v, Farâhî, *Dalâ`il*, 23.

Ketiga, susunan kronologis al-Qur'an secara drastis diubah oleh Nabi Muhammad, suatu bukti bahwa susunan baru mesti memiliki *hikmah* yang akan hilang jika susunan awalnya masih dipertahankan.[34]

Keempat, susunan surah-surah al-Qur'an sekarang jelas tidak ditentukan oleh aturan panjang surah yang disusun semakin pendek, suatu aturan yang akan begitu mudah saja dilakukan jika al-Qur'an kurang baik dalam hal *nazhm*. Oleh karena itu, seseorang pasti menemukan cara lain membantahnya dengan memperhitungkan fakta bahwa surah-surah pendek kadang-kadang berada setelah, tapi kadang-kadang juga sebelum surah-surah yang lebih panjang. *Nazhm*lah yang bisa memberikan penjelasan yang dibutuhkan.[35]

Yang terakhir, tidak ada *kalâm* yang bisa menjadi mengagumkan yang bisa kurang baik dalam *nazhm* atau kurang koheren. Susungguh mengejutkan jika al-Qur'an, sebuah kitab suci yang terbukti tidak bisa ditandingi, harus dianggap memiliki ciri yang tidak koheren.[36]

Dengan argumen-argumen ini tidak berarti persoalan yang berkaitan dengan pandangan tertentu Farâhî-Ishlâhî tentang *nazhm* al-Qur'an selesai. Mereka sesungguhnya ingin menawarkan pendapat bahwa keliru menganggap al-Qur'an sebagai sebuah kitab suci yang kurang sempurna dalam hal *nazhm* atau hanya memiliki *nazhm* yang dangkal. Argumen-argumen yang menjadikan pendapat ini paling memiliki kekuatan adalah argumen yang keempat. Argumen-argumen tersebut akan tetap merupakan pendapat-pendapat kecuali jika bukti kongkret untuk mendukungnya dikemukakan dari al-Qur'an sendiri. Pada bab III kami akan melihat apakah bukti yang dikemukakan oleh Farâhî (dan kemudian oleh Ishlâhî) pemaksaaan saja atau tidak.

---

[34] Ishlâhî, *Mabâdî*, 177-178; *Tadabbur*, 1: v-vii, Farâhî, *Majmû'ah*, 32-33. Lihat juga catatan 4 di atas.

[35] Ishlâhî, *Mabâdî*, 179-180; *Tadabbur*, 1: v, Farâhî, *Dalâ`il*, 93.

[36] Ishlâhî, *Mabâdî*, 182-183; *Tadabbur*, 1: v, Farâhî, *Dalâ`il*, 21-22, 39.

Hakekat *Nazhm* al-Qur'an

Farâhî menarik perbedaan antara konsep tokoh-tokoh lain tentang *nazhm* dan konsepnya sendiri. "Tokoh-tokoh lain" dalam konteks ini adalah mereka yang berpandangan seperti apa yang pada bab 1 disebut dengan "*nazhm* linear". Akan tetapi, hal yang perlu dicatat adalah bahwa Farâhî menggunakan istilah *munâsabah* untuk mendeskripsikan pandangan tokoh-tokoh ini dan menggunakan istilah *nazhm* untuk pandangannya sendiri. Harus dikatakan bahwa ketika penulis-penulis ini mendiskusikan apa yang sesungguhnya mereka sebut sebagai *nazhm*, mereka dalam pandangan Farâhî tidak lebih sedang membicarakan *munâsabah* yang hanya menjadi bagian dari konsepnya tentang *nazhm*. Farâhî membedakan antara dua istilah tersebut dengan cara berikut:

> Beberapa tokoh telah menulis tentang *tanâsub* (=*munâsabah*) antara ayat-ayat dan surah-surah (al-Qur'an). Akan tetapi, berkenaan dengan *nizhâm* (=*nazhm*) al-Qur'an, sepengetahuan saya tidak ada (seorang pun yang menulis tentang itu). Perbedaan antara keduanya adalah bahwa *tanâsub* adalah suatu bagian dari *nizhâm*. *Tanâsub* antara ayat-ayatnya tidak akan bisa menunjukkan *kalâm* (al-Qur'an) sebagai wujud yang terpadu pada tempatnya yang tepat. Orang yang berupaya mencari *tanâsub* sering mengharuskan dirinya juga untuk mencari jenis *munâsabah* (yang dapat ditemukannya).[37]

Dengan demikian, menurut Farâhî, *tanâsub* atau *munâsabah* secara sederhana mengandung pengertian menghubungkan keterkaitan kalimat-kalimat dalam suatu *kalâm* tanpa mempertimbangkan kemungkinan bahwa *kalâm* tersebut lebih dari total dari keseluruhan kalimat-kalimat unsur pokoknya. Mencari *tanâsub* atau *munâsabah* seperti itu dalam al-Qur'an dalam pandangan Farâhî adalah dengan menempuh pendekatan fragmenter (kalimat per kalimat, pen) karena pada setiap langkah dalam mencari *munâsabah*, keseluruhan harus diabaikan untuk memahami rincian-rincian, seperti mencari kayu diabaikan untuk mencari pohonnya dulu.

[37] Farâhî, *Dalâ 'il*, 74.

Setelah membuat perbedaan antara *nazhm* dan *munâsabah* ini, Farâhî menjelaskan lebih mendalam apa yang ia sebut dengan *nazhm* atau *nizhâm*:

> Secara singkat, apa yang kami maksud dengan *nizhâm* adalah bahwa suatu surah harus satu totalitas dan juga harus dikaitkan dengan surah-surah sebelum dan sesudahnya, atau dikaitkan dengan yang sebelum atau sesudahnya ketika terjadi suatu perpindahan… Dari keseluruhan prinsip ini, keseluruhan al-Qur'an akan dilihat sebagai *kalâm* yang tunggal, semua bagiannya, dari awal sampai akhir, tersusun baik dan saling terkait.[38]

Farâhî berkesimpulan dengan mengatakan bahwa "*nizhâm* adalah sesuatu yang melampaui dan di atas *munâsabah* dan *tartîb* (susunan secara urut)."[39] "Sesuatu yang melampaui dan di atas" ini ia sebut dengan *wahdâniyyah*[40] (keterpaduan). Kemudian ia memberi catatan bahwa tiga unsur kunci *nazhm* adalah *tartîb*, *tanâsub*, dan *wahdâniyyah*.[41] Tapi, pada point ini Farâhî mengemukakan suatu konstruksi yang berbeda dengan istilah *tanâsub*. Sampai sekarang ia menggunakan istilah ini dalam pengertian sebagai "keterkaitan" yang sifatnya masih sederhana, dengan mempertentangkannya dengan *nazhm*. Tapi sekarang ia menggunakannya dalam pengertian "proporsi". Begitu juga, istilah *tartîb* yang bermakna "susunan" sekarang diberikan makna yang semula terkandung dalam *tanâsub*, yaitu "keterkaitan".[42] Tentang *wahdâniyyah*, istilah ini memberi pengertian tentang keterpaduan terhadap suatu *kalâm*, menjadikannya suatu keseluruhan yang melebihi dari sekadar total keseluruhan yang terdiri dari bagian-bagiannya. Menurut Farâhî, unsur *wahdâniyyah* hilang dari konsep

---

[38] *Ibid*., 75.

[39] *Ibid*.

[40] *Ibid*., 76.

[41] *Ibid*., 77.

[42] Perubahan pemaknaan terhadap istilah *tanâsub* akan tampak dari perbandingan dua pernyataan berikut (di sini dibiarkan tidak diterjemahkan) oleh Farâhî. Pernyataan pertama berbunyi: *Fa tabayyana min mâ taqaddama anna*

para tokoh lain tentang *nazhm*. Itulah sebabnya mengapa ia menggambarkan konsep mereka sebagai konsep *munâsabah* dan konsepnya sendiri sebagai konsep *nazhm*. Secara singkat, suatu *kalâm* akan memiliki *nazhm* ketika memiliki *tartîb*, *tanâsub*, dan *wahdâniyyah*, yaitu ketika *kalâm* itu tersusun dengan baik, memiliki proporsi yang baik, dan dipadukan secara baik pula.

Pentingnya *Nazhm*

Pada bab 1 kita telah melihat bahwa bagi Râzî, *nazhm* al-Qur'an adalah penting karena bisa membawa titik-terang tentang beberapa *lathâ`if* atau "kehalusan-kehalusan" al-Qur'an. Menurut Farâhî dan Ishlâhî, *nazhm* tidak hanya bisa mengeluarkan kehalusan-kehalusan isi kandungan dan keindahan ungkapan al-Qur'an, melainkan juga membentuk bagian yang integral tentang makna atau pesan esensial al-Qur'an. *Nazhm* al-Qur'an adalah penting karena menjadi kunci satu-satunya untuk mendapatkan pemahaman sesungguhnya tentang al-Qur'an. Jika seseorang membaca al-Qur'an tidak menurut petunjuk

---

an-nizhâm syay`un zâ`id `alâ al-munâsabah wa tartîb al-ajzâ`....Dalâ`il, 75. Farâhî membuat pernyataan ini setelah menarik perbedaan antara *nazhm* dan *munâsabah*. Karena konteks pernyataan seperti ini, dapat disimpulkan bahwa Farâhî di sini menggunakan istilah *munâsabah* secara bergantian semakna dengan *tanâsub*, jadi kedua istilah tersebut bermakna sebagai "keterkaitan" sederhana dan keduanya dipertentangkan dengan *nizhâm* yang bermakna sebagai tipe hubungan yang bersifat organis. Tapi, pertimbangkan pernyataan kedua: *Fa ammâ idzâ ra`ayta husna al-tartîb wa al-munâsabah fî taqdîm al-abwâb ba'dhihâ `alâ ba'dh wa ma'a dzâlika ja'alta al-kalâm fî kul bâb bayânan wâhidan jâriyan ilâ mawdhû'ihi ma'a tanâsub fî ajza` al-kalâm shâra al-kitâb dzâ nizhâm kâmil. Wa bi al-jumlah falâ budda li husn al-nizhâm min an yakûn al-kalâm hasan al-tartîb hasan al-tanâsub qawiyya al-wahdâniyyah. Ibid.*, 77. Sementara istilah *tanâsub* pada pernyataan pertama digunakan semakna dengan *munâsabah*, maka dalam pernyataan ini tidak lagi seperti itu, melainkan digunakan dalam pengertian "proporsi". Istilah *tartîb* juga, sebagaimana bisa dilihat dan sebagaimana bisa diperiksa kembali dengan melihat tiga paragraf yang mendahului pernyataan ini dalam *Dalâ`il*, di sini tidak hanya bermakna "susunan", melainkan juga bermakna *munâsabah* atau *tanâsub*, yaitu "keterkaitan" atau "hubungan". Penggunaan yang tidak konsisten tersebut mungkin bisa dijelaskan dengan kenyataan bahwa, seperti halnya karya-karya Farâhî yang lain, *Dalâ`il*, dikumpulkan oleh murid-murid Farâhî dari beberapa catatannya yang kurang lebih berserakan.

nazhm, ia pasti akan memperoleh pengetahuan tentang beberapa perintah atau pernyataan al-Qur'an yang masih terpisah. *Nazhm*lah yang, dengan melengkapi pandangan yang terpadu tentang al-Qur'an, memberi titik-terang baru tentang setiap ayat. Suatu senyawa kimia saja lebih dari sekadar penggabungan secara sederhana yang terdiri dari kandungan-kandungan pembentuknya. Tanpa *nazhm*, al-Qur'an tidak lebih daripada kumpulan ayat-ayat dan surah-surah. Dengan *nazhm*, al-Qur'an berubah menjadi suatu kesatuan yang nyata.[43]

Akan tetapi, bagaimana *nazhm* al-Qur'an akan bisa berfungsi sebagai satu-satunya kunci dalam memperoleh pemahaman yang sesungguhnya tentang al-Qur'an? Farâhî dan Ishlâhî menjawab: dengan menempatkan ayat-ayat al-Qur'an dalam suatu konteksnya yang tak bisa diabaikan. Penafsiran-penafsiran terhadap ayat-ayat al-Qur'an yang beragam (dan sering bertentangan) muncul disebabkan oleh kenyataan bahwa ayat-ayat dipahami di luar konteksnya. Dengan menempatkan setiap ayat dalam konteksnya, *nazhm* akan bisa mengurangi kemungkinan munculnya penafsiran-penafsiran yang liar. Dengan suatu ungkapan, mengikuti prinsip *nazhm* akan bisa menghasilan suatu penafsiran al-Qur'an yang definitif.[44]

Skema *Nazhm* Menurut Farâhî

Sekarang kami akan menjelaskan garis besar skema Farâhî tentang *nazhm* dan juga mencatat beberapa modifikasi yang dibuat oleh Ishlâhî dalam *nazhm* tersebut.

Unit dasar *nazhm* dalam al-Qur'an adalah surah. Setiap surah memiliki tema sentral yang disebut dengan *'amûd* (lihat bab berikut) di mana di sekelilingnya lah semua surah berputar. *'Amûd* adalah seperti pintalan benang yang menyatukan isi surah, dan surah tersebut harus ditafsirkan dengan merujuk ke situ.[45]

---

[43] Ishlâhî, *Tadabbur*, 1: viii-ix. Farâhî, *Dalâ`il*, 17-19, 75.

[44] Farâhî, *Takmîl*, 20; *Dalâ`il*, 25; Ishlâhî, *Tadabbur*, 1: x.

[45] Farâhî, *Dalâ`il*, 73, 77, 82.

Tidak setiap surah merupakan suatu kesatuan, ada hubungan logis antara semua surah ketika surah-surah tersebut saling beriringan dalam susunan al-Qur'an sekarang.[46] Surah-surah bisa diklasifikasikan kepada sembilan kelompok, masing-masing kelompok, sebagaimana halnya suatu surah, adalah suatu kesatuan.[47] Setiap kelompok dimulai dengan suatu surah makkiyyah dan berakhir dengan suatu surah madaniyyah.[48]

Suatu surah mungkin memiliki sejumlah ayatnya yang berada dalam kurung dalam pengertian bahwa kadang-kadang ayat-ayatnya akan bisa saling dihubungkan pada satu atau beberapa sisi.[49] Demikian juga, dalam suatu kelompok surah, mungkin ada suatu surah yang menjadi pelengkap bagi surah sebelumnya yang berarti bahwa kedua surah tersebut bisa saling dihubungkan dengan satu sisi tertentu.[50]

Beberapa Modifikasi dan Tambahan oleh Ishlâhî

Pada dasarnya, Ishlâhî mengambi alih rancangan pemikiran tentang *nazhm* al-Qur'an yang dikemukakan oleh Farâhî. Akan tetapi, ia melakukan beberapa perubahan di dalamnya.

Pertama, Ishlâhî membuat klasifikasi surah-surah menjadi tujuh, bukan sembilan kelompok.[51] Bahkan, ia menganggap semua surah berangkai, dengan pengecualian beberapa surah.[52] Hal yang penting untuk dicatat adalah bahwa untuk pembagian tujuh kelompok dan perangkaian surah tersebut, Ishlâhî berupaya mendapatkan buktinya dari al-Qur'an sendiri. Pada bab bagian akhir nanti kita akan menguji bukti ini.

---

[46] *Ibid*., 83-84.

[47] *Ibid*., 92-93.

[48] *Ibid*., 91.

[49] *Ibid.*, 74.

[50] *Ibid.*, 91.

[51] Ishlâhî, *Tadabbur*, 1: xii-xiii.

[52] *Ibid.*, 1: xiv.

Kedua, menurut Ishlâhî, pada setiap kelompok di antara kelompok-kelompok surah tersebut, surah makkiyyah dan surah madaniyyah membentuk bagian tersendiri yang berbeda dengan kelompok surah makkiyyah yang mendahului madaniyyah, yaitu bagian makkiyyah tidak memuat surah madaniyyah, begitu juga bagian madaniyyah tidak memuat surah makkiyyah.[53] Pembedaan ini, sebagaimana akan kita lihat pada bab VI, adalah penting di mata Ishlâhî. Farâhî tidak menegaskan pembedaan seperti ini. Sebagai contoh, pada keompok surah yang kedelapan yang dikemukakannya yang terdiri dari Q. 67-11 dan Q. 67-109 disebutnya sebagai makkiyyah, Q. 110 madaniyyah, dan Q. 111 makkiyyah lagi.[54] Ishlâhî menganggap Q. 110 sebagai surah makkiyyah,[55] sehingga dengan demikian menambah kekuatan pada bagian makkiyyah.

Ketiga, Ishlâhî mempunyai pemikiran bahwa setiap kelompok dari tujuh kelompok surah bisa menjelaskan semua fase dalam gerakan Islam yang dipimpin oleh Nabi Muhammad di Arab, meskipun penekanan pada setiap kelompok berbeda.[56] Pemikiran dalam bentuknya seperti ini tidak ditemukan pada Farâhî.

Ringkasan

Di antara beberapa perbedaan antara prinsip-prinsip Farâhî-Ishlâhî dan prinsip-prinsip penafsiran al-Qur'an yang dianut secara tradisional, point terpenting berkaitan dengan *nazhm*. Jika tokoh-tokoh lain tidak menyebut *nazhm* sebagai suatu prinsip penafsiran, Farâhî dan Ishlâhî tidak hanya menganggapnya sebagai suatu prinsip penafsiran, mereka bahkan menganggapnya sebagai prinsip yang maha penting. Unsur-unsur yang membetuk *nazhm*, menurut Farâhî, ada tiga, yaitu: susunan, proporsi, dan keterpaduan. Pada dasarnya,

[53] *Ibid.*, 1: xii-xiii.

[54] Farâhî, *Dalâ`il*, 93.

[55] Ishlâhî, *Tadabbur*, 8: 628-630.

[56] *Ibid.*, 1: xiv.

Ishlâhî mengambil alih kerangka *nazhm* milik Farâhî, tapi ia melakukan beberapa perubahan di dalamnya. Baik Farâhî maupun Ishlâhî yakin bahwa *nazhm*lah yang, dengan mengemukakan konteks tertentu bagi ayat-ayat al-Qur'an, menghasilkan penafsiran yang benar terhadap al-Qur'an.

BAB III
SURAH SEBAGAI SUATU KESATUAN (1)

Menurut Ishlâhî, setiap surah al-Qur'an adalah suatu kesatuan dan harus dikaji dan dipahami seperti itu. Akan tetapi, pada dasarnya, ini adalah suatu pemikiran yang dipinjam oleh Ishlâhî dari Farâhî. Oleh karena itu, pertama suatu keniscayaan untuk menguji konsep Farâhî tentang surah sebagai suatu kesatuan itu.

Keberadaan *Nazhm* dalam Surah

Farâhî mengemukakan argumen-argumen berikut untuk membuktikan bahwa semua surah al-Qur'an memiliki *nazhm* atau koherensi tema dan struktur. Pertama, pembagian kandungan al-Qur'an kepada surah-surah yang begitu banyak menunjukkan bahwa setiap surah memiliki tema yang berbeda, jika tidak tentu seluruh al-Qur'an akan dijadikan hanya satu surah. Kedua, panjang surah yang tidak sama menunjukkan bahwa pertimbangan-pertimbangan *nazhm*lah yang menentukan panjangnya surah apa pun. Ketiga, kata "*sûrah*" mengandung makna "sebuah tembok yang menutupi sebuah kota". Dalam sebuah tembok yang menutupi tersebut hanya ada sebuah kota. Demikian juga, dalam suatu surah, hanya bisa ada serangkaian tema yang saling terkait secara integral. Dalam al-Qur'an, surah-surah yang meski memiliki tema-tema yang sama, tapi kurang memiliki hubungan yang integral tidak digabungkan menjadi satu surah, suatu fakta yang, misalnya, dimunculkan oleh dua surah terakhir.[1] Keempat, al-Qur'an ketika mengklaim sebagai kitab suci yang tidak bisa ditandingi karena berasal dari Tuhan, menantang

[1] Farâhî, *Majmû'ah*, 51.

para orang kafir untuk membuat hal serupa yang sekurangnya ada satu surah,[2] yang menunjukkan bahwa dengan satu "*sûrah*" berarti telah terbentuk suatu *kalâm* yang sempurna dari segi temanya dan koheren dari segi strukturnya.[3] Terakhir, surah-surah al-Qur'an yang lebih panjang mengandung beberapa bagian ayat (yaitu. Q. 2: 1-20) yang memiliki *nazhm* yang jelas, dan refleksi tentang beberapa bagian ayat tersebut akan menjadikan seseorang mampu menemukan *nazhm* di tempat-tempat ini dalam al-Qur'an di mana *nazhm* mungkin tidak begitu jelas.[4] Argumen-argumen ini tidaklah merupakan kata akhir. Argumen pertama, kedua, dan keempat tidak dengan sendirinya bisa membuktikan bahwa surah-surah al-Qur'an memiliki *nazhm*, setidaknya jenis *nazhm* seperti dalam pikiran Farâhî. Yang meyakinkan adalah argumen ketiga yang mungkin menarik pengertian dari kata "*sûrah*" secara eksklusif dalam pengertian yang dipahami oleh Farâhî, tapi ada penafsiran-penafsiran lain tentang kata tersebut.[5]

Argumen terakhir tentu lebih empirik ketimbang spekulatif, tapi perlu ditopang oleh jumlah bukti yang lebih banyak lagi sebelum bisa dianggap valid. Tapi, sekali saja ditemukan valid, maka beberapa argumen yang lain bisa dipercaya.

---

[2] Lihat bab I, catatan 2.

[3] Farâhî, *Majmû'ah*, 51-52; *Dalâ`il*, 76 catatan 2. Perlu dicatat bahwa penafsiran Farâhî tentang tantangan al-Qur'an tersebut berbeda dengan penafsiran yang umumnya dikemukakan. Karena surah terpendek (no. 103) memuat tiga ayat, para tokoh muslim menyatakan bahwa para orang kafir, jika mereka sepakat untuk memenuhi tantangan tersebut, harus menyusun suatu komposisi yang panjangnya paling kurang terdiri dari tiga ayat (lihat, misalnya, Zarkasyî, 2: 108-110). Akan tetapi, mereka tidak menetapkan pendapat bahwa komposisi seperti itu juga memiliki koherensi. Tapi, Farâhî menganggap ini sebagai syarat yang niscaya, jumlah ayat dalam surah sebagaimana sesungguhnya tersebut yang harus dibuat untuk merespon tantangan sangat tidak begitu penting (immaterial) dalam pandangannya. *Majmû'ah*, 52.

[4] Farâhî, *Majmû'ah*, 52.

[5] Lihat, misalnya, Zamakhsyarî, 1: 239-240; Nîsâbûrî, 1: 28-29. Lihat juga *Geschichte*, 1: 31, catatan 1. Hirschfeld, 2, catatan 6. Rodinson, 131.

Ini mendorong kita untuk bertanya: Apakah Farâhî telah memiliki bukti yang cukup untuk membuktikan tesisnya? Jawaban tergantung atas definisi "bukti yang cukup" tersebut. Karya Farâhî, *Majmû'ah*, memuat penafsiran tidak lebih dari empat puluh surah, yaitu Q. 1, 51, 66, 75, 77, 80, 91, 95, 103, 105, 108, 109, 111, dan 112.[6] Semua ini adalah dari surah-surah al-Qur'an yang lebih pendek, sebagian malah surah-surah terpendek, dan penafsiran Farâhî terhadap dua surah di antaranya (1 dan 112) tidak lengkap. Dari cara pandang kuantitatif seperti ini, Farâhî tampaknya hampir tidak akan bisa mengemukakan bukti yang cukup.

Meski demikian, frase "bukti yang cukup" mungkin memiliki pengertian metodis lain. Jika dapat ditunjukkan bahwa Farâhî telah mengembangkan sebuah metode, setelah diterapkan kepada semua surah, akan menghasilkan dukungan terhadap pandangannya terhaap surah sebagai suatu kesatuan, sehingga kemudian ia bisa dikatakan telah memiliki bukti yang cukup. Farâhî memang benar-benar mencoba mengembangkan metode seperti itu yang akan kita bahas.

Metode Farâhî dan Penerapannya

Menurut Farâhî, setiap surah al-Qur'an memiliki suatu tema pengendali yang disebut dengan *'amûd*. Kata *'amûd* (secara harfiah bermakna: pilar atau tiang) adalah pusat bagi suatu surah, dan semua ayat dalam surah tersebut berkitar di sekelilingnya. Dalam upaya untuk menemukan kesatuan suatu surah, perhatian sentral Farâhî tertuju pada bagaimana membatasi *'amûd* surah.[7] Susunan ayat-ayat

[6] Ishlâhî (*Majmû'ah*, 23) merujuk kepada sebuah manuskrip yang memuat penafsiran Farâhî yang masih parsial terhadap Q. 2 dan 3. Sejauh yang saya ketahui, penafsiran tersebut masih belum dipublikasikan.

[7] Konsep *'amûd* adalah konsep sentral pada Farâhî dan Ishlâhî, sehingga pengertian sesungguhnya harus dipahami dengan jelas.

Farâhî mendefinisikan *'amûd* sebagai "sesuatu yang memadukan tema-tema yang ada dalam suatu wacana" (*jimâ' mathâlib al-khithâb*). *'Amûd* adalah "arah utama suatu wacana" (*marjâ' al-kalâm*), "tesis dasar" (*maḥshûl*), dan "tujuan dasar" (*maqshûd*) dalam suatu surah. *Dalâ`il*, 73. Akan tetapi, suatu *'amûd* bukanlah

(dan surah-surah) al-Qur'an sekarang tentu diterima begitu saja oleh Farâhî dan Ishlâhî. Farâhî tampaknya menggunakan prosedur berikut untuk menentukan *'amûd* suatu surah tertentu.

Beberapa kali membaca surah dapat membantu dalam menandai point-point tertentu di mana pergantian tema jenis tertentu muncul di dalamnya, sehingga dengan demikian dapat membuat bagian-bagian untuk mengklasifikasi surah-surah.[8] Setiap bagian dipelajari secara hati-hati sampai suatu ide utama (*main idea*) tampak muncul dan bisa menyatukan ayat-ayat yang dihimpun dalam bagian tersebut. Selanjutnya, upaya yang dilakukan adalah menemukan ide besarnya (*master idea*) yang menaungi ide-ide utama yang terkandung dalam semua bagian secara satu persatu sehingga dapat dimasukkan ke

---

"sesuatu yang mencakup kesatuan dalam pengertian yang masih umum" (*jâmi' 'âmm*), melainkan "prinsip yang sifat bisa menyatukan dan menentukan yang spesifik" (*jâmi' amr khâshsh*). *Ibid.*, 76 catatan 1. Begitu juga, *'amûd* harus merupakan salah satu di antara hal-hal yang "universal" (*al-umûr al-kulliyyah*), yaitu tema-tema atau hal-hal yang terlepas dari batasan waktu dan ruang. *Ibid.*, 62. *'Amûd* adalah kunci dalam memahami suatu surah. *Ibid.*, 77. *'Amûd* juga adalah apa yang memberi identitas terhadap suatu surah. Farâhî menulis "…ketika tema suatu *kalâm* berhubungan dengan atau berorientasi ke *'amûd* yang sama, dan *kalâm* tersebut menjadi padu, maka *kalâm* tersebut mendapatkan identitas khususnya." *Ibid.*, 75. Dengan demikian, *'amûd* tampaknya memiliki lima karakteristik. Pertama, *'amûd* memiliki sentralitas (keterpusatan), yaitu adanya tema suatu surah yang menjadi tempat berhimpunnya semua tema yang lain, sedangkan tema sentral sendiri tidak bisa lagi diperkecil. Kedua, memiliki aspek yang kongkret, yaitu bahwa *'amûd* harus merupakan tema yang kongkret, bukan hal-hal seperti nada atau keadaan jiwa. Ketiga, memiliki aspek yang membedakan dengan yang lain, yaitu *'amûd* suatu surah harus berbeda dengan *'amûd* surah yang lain. Keempat, harus sesuatu yang universal yang berarti bahwa perintah-perintah yang sifatnya spesifik (*ahkâm*) tidak bisa menjadi *'amûd*, meskipun bisa menjadi ilustratif bagi *'amûd*. Lihat *Ibid.*, 62. Kelima, memiliki nilai hermeneutis, yaitu menyediakan point mendasar yang dapat dijadikan rujukan dalam suatu surah dan semua tema dan pemikiran yang terkandung dalam surah tersebut harus bisa dijelaskan dengan merujuk kepadanya. Dalam satu ungkapan, bisa dikatakan bahwa *'amûd* adalah tema yang secara hermeneutis penting yang memiliki karakteristik sentralitas, bersifat konkrit, berbeda, dan universalitas.

[8] Mungkin ada surah-surah (seperti Q. 103, 108, 111, dan 112) yang terlalu pendek dan "monolitik" untuk dibuat pembagian ke dalam bagian-bagian tertentu.

dalamnya dan di mana ide besar tersebut dikembangkan secara logis dalam surah tersebut sesuai dengan bagaimana isi surah tersebut dari bagian awal hingga bagian akhir. Jika ide besarnya ini tampak dapat memadukan semua isi surah ke dalam sebuah keseluruhan yang bagian-bagiannya saling terkait dan bisa diuji dengan penelitian yang cermat secara berulang-ulang, bisa diterima sebagai *'amûd* sesungguhnya bagi surah tersebut. Jika tidak, upaya mencari *'amûd* diulang lagi.[9]

Konsep Farâhî tentang *'amûd* bisa dikemukakan sebagai ilustrasi dengan merujuk kepada analisisnya terhadap Q. 51 (al-Dzâriyât, Angin yang Berhembus). Farâhî membagi enam puluh ayat dalam

---

[9] Keterangan seperti ini didasarkan atas suatu analisis yang dilakukan oleh Farâhî ketika memahami surah-surah dan atas dasar penyataannya berikut:

1. "*'Amûd* suatu surah adalah hakikat dari pendefinisian secara logis. *'Amûd* tidak bisa diidentifikasi secara benar tanpa melakukan pengujian secara berulang-ulang terhadap *nazhm* (surah), menemukan hubungan antara kalimat-kalimat, dan memahami tema (surah) sebagai suatu keseluruhan. Jika Anda kemudian bisa menemukan sesuatu yang mungkin dianggap sebagai *'amûd*, sesuatu yang paling sesuai dengan *nazhm* (surah), bisa memberikan penjelasan yang paling jelas (tentang tema surah), dan bisa memberikan (penjelasan) terbaik terhadap susunan surah, berarti Anda telah mendapat sesuatu yang benar. Jika tidak, Anda harus mencari beberapa kemungkinan *'amûd* yang lain." *Dalâ`il*, 73 catatan 1.

2. "(Untuk menemukan *'amûd* suatu surah), seseorang harus meneliti secara sangat hati-hati dan menguji berulang kali tema-tema surah yang saling berpadu dan berada tahap demi tahap dalam surah sampai *'amûd* mulai menampakkan kilaunya seperti cahaya ketika fajar menyingsing. Ketika ini terjadi, keseluruhan surah bersinar, *nazhm* telah muncul, dan penafsiran yang paling mungkin dari beberapa kemungkinan penafsiran terhadap surah akan tercapai." *Ibid.*, 73.

3. "Sebagaimana diketahui bahwa banyak dari kandungan al-Qur'an memiliki karakteristik *nazhm* yang jelas. Yang tidak dipahami dengan baik adalah jenis hubungan (antara ayat-ayat atau beberapa bagian ayat) dalam beberapa tempat di mana *kalâm* mengambil bentuk yang berbeda. Dalam tempat-tempat seperti itu, ada keterkaitan, hubungan, atau apa yang mungkin Anda sebut dengan "sambungan-sambungan dalam ungkapan" (*ma'âthif al-kalâm*). Inilah hal-hal yang membutuhkan perhatian yang paling serius dari orang yang ingin menemukan *nazhm*…Sekali saja Anda bisa menyakinkannya, Anda akan bisa menyakinkan keberadaan *nazhm* surah." *Ibid.*, 80.

surah tersebut kepada tujuh bagian, yaitu: ayat 1-14, 20-23, 24-37, 38-46, 47-51, dan 52-60. Bagian pertama mengemukakan tesis (anggapan) bahwa perwujudan rahmat dan murka Tuhan di dunia ini (dalam kasus ini adalah angin dan hujan yang kadang-kadang bermanfaat bagi manusia, tapi kadang-kadang juga memberi mudarat) berkaitan dengan sistem pahala dan siksa di akhirat. Jika bagian ini juga menjelaskan bentuk-bentuk siksa di alam baka, pada bagian berikutnya dijelaskan bentuk-bentuk ganjaran pahala. Bagian ketiga memperkuat kembali tesis di atas dengan mengambil bukti-bukti dari fenomena alam dan keberadaan manusia. Dua bagian berikutnya mengaitkan tema tentang akhirat dengan dua tema mendasar lain dalam Islam, yaitu keesaan Tuhan dan kenabian. Bagian terakhir berisi penghiburan bagi Rasul dengan menyatakan bahwa kekufuran para penentangnya merupakan tanggung-jawab mereka sendiri, bukan pada beliau.[10]

'Amûd surah tersebut, menurut Farâhî, adalah tema tentang pembalasan di akhirat,[11] dengan penekanan pada aspek pembalasan yang setimpal.[12] *'Amûd* ini, sebagaimana bisa dilihat, mengalir melalui keseluruhan surah, mengaitkan tujuh bagian tersebut seluruhnya menjadi suatu kesatuan. Juga tampak ada perkembangan logis dalam ide-ide yang dikemukakan dalam surah tersebut, yaitu: suatu tesis (anggapan) dikemukakan (bagian 1), dijelaskan (bagian 2 dan 3), diperkuatkan dengan bukti-bukti beberapa tipe (bagian 4 dan 5), ditempatkan dalam sebuah perspektif yang lebih luas (bagian 6), dan akhirnya, dikaitkan dengan sistuasi yang dialami oleh Nabi Muhammad (bagian 7). Adanya penekanan lebih banyak pada aspek balasan siksa dibanding aspek balasan pahala adalah berdasarkan bukti yang diperoleh dari cara bagaimana al-Qur'an menjelaskannya dalam surah tersebut,[13] di samping juga diperoleh dari nada

[10] Farâhî, *Majmû'ah*, 93-145.

[11] *Ibid.*, 94-95.

[12] *Ibid.*, 95.

[13] *Ibid.*

penekanan surah. Penekanan ini mungkin disebabkan oleh kenyataan bahwa dalam surah tersebut pembalasan yang setimpal, bukan soal balasan pahala yang dibicarakan setelah pernyataan pendahuluan tentang semua tema pembalasan.

Dengan demikian, *'amûd* adalah inti dasar bagi *nazhm* surah. *'Amûd*lah yang menjadi benang pemintal surah yang bisa dipahami sebagai suatu kesatuan hanya setelah *'amûd* ditemukan.

Akan tetapi, meski menemukan *'amûd* adalah syarat mendasar untuk bisa menetapkan kesatuan suatu surah al-Qur'an, banyak hal yang harus diingat sebelum seseorang bisa mengapresiasi *nazhm* surah secara sepenuhnya. Karena suatu hal, seseorang harus menentukan kepada siapa pada dasarnya al-Qur'an ditujukan dalam suatu surah. Jika tidak demikian, seseorang hanya akan gagal memahami logika, keadaan (*mood*) seperti apa, dan skema argumen surah.[14] Penafsiran Farâhî terhadap Q. 105 (*al-Fîl*, gajah) sangat berbeda dengan penafsiran tradisional,[15] dan alasan utamanya adalah bahwa dalam pandangan Farâhî, yang sedang menjadi tujuan al-Qur'an di sini adalah Quraisy Mekkah, bukan Nabi Muhammad.[16] Begitu juga, cara al-Qur'an mengemukakan sesuatu harus dipahami karena nilai pentingnya dari sudut pandang *nazhm*. Al-Qur'an membuat persamaan dan perbedaan antara tema-tema dan situasi-situasi dalam beberapa bagian ayat yang saling bersejajar (seperti dalam Q. 51: 1-14 dan 15-19;[17] 77: 1-40 dan 41-44[18]). Al-Qur'an juga menggabungkan argumen-argumen yang diambil dari sejarah, alam, dan kehidupan manusia untuk memperkuat hal yang sama (seperti dalam Q. 51: 1-46[19] dan seluruh Q. 91[20]). Begitu juga, dengan mengikuti praktik sastra yang standar pada

[14] *Ibid.*, 62-63.

[15] *Ibid.*, 372-410.

[16] *Ibid.*, 369-372.

[17] *Ibid.*, 104-105.

[18] *Ibid.*, 242.

[19] *Ibid.*, 120, 124-125.

[20] *Ibid.*, 283.

masanya, al-Qur'an biasanya menghilangkan apa yang dikenal dengan kata-kata dan ungkapan-ungkapan penghubung, suatu bentuk stilistika (keindahan gaya) bahasa al-Qur'an yang bisa menjadi sangat menjengkelkan bagi seorang pembaca modern yang terbiasa ketika ia dalam mengungkapkan gaya bahasa menggunakan secara berlebihan bentuk-bentuk penghubung.[21] Farâhî juga menyatakan bahwa jika suatu surah memiliki beberapa atau banyak bagian, setiap bagian memiliki *nazhm* internal (seperti misalnya dimiliki Q. 51: 20-23,[22] 24-46,[23] 66: 10-12,[24] 80: 23-32[25]) yang harus dikaji sebagai bagian dari keseluruhan *nazhm* surah.

Farâhî berhasil menerapkan metodenya terhadap surah-surah ini dalam *Majmû'ah* nomor dua belas yang mana dengan metode tersebut ia telah selesai menulis tafsir yang lengkap. Sebagaimana halnya pada kasus al-Dzâriyât, begitu juga pada kasus setiap surah dari tujuh surah lain ia mampu mengemukakan keterangan yang meyakinkan tentang kesatuan dalam surah. Seorang pembaca *Majmû'ah* sangat mungkin berkesimpulan bahwa, dengan melihat bagaimana Farâhî menafsirkan, surah-surah al-Qur'an memiliki karakteristik kesatuan. Tapi, di sini harus berhenti sejenak memberi catatan tentang fakta penting tentang *Majmû'ah* tersebut.

Dengan satu pengecualian (yaitu Q. 66), semua surah yang didiskusikan oleh Farâhî dalam *Majmû'ah* adalah makkiyyah.[26] Nah, ada beberapa perbedaan yang jelas antara surah-surah makkiyyah dan madaniyyah. Dari segi tema, surah-surah makkiyyah kurang

---

[21] Farâhî, *Dalâ`il*, 65-67.

[22] Farâhî, *Majmû'ah*, 119.

[23] *Ibid.*, 137-138.

[24] *Ibid.*, 184 dst.

[25] *Ibid.*, 271-273.

[26] Ishlâhî menganggap Q. 112 sebagai surah madaniyyah (*Tadabbur*, 8: 643-644), sehingga berbeda dengan pandangan tradisional (yang untuk hal ini, lihat Zarkasyî, 1: 193). Tentang Farâhî, ia sama sekali tidak memunculkan persoalan itu, sehingga cukup aman jika diambil kesimpulan bahwa ia menganggap surah tersebut sebagai surah makkiyyah.

beragam. Surah-surah ini biasanya berkaitan dengan dasar-dasar ajaran Islam, berbicara dalam term-term yang berkaitan dengan dasar-dasar, dan membangun argumen tentang Islam dengan sejumlah tema-tema kecil (seperti tema tentang keesaan Tuhan, kenabian, dan akhirat). Di sisi lain, surah-surah madaniyyah secara umum memberikan penjelasan yang rinci tentang amaliyah dan begitu juga penjelasan yang rinci tentang berbagai persoalan sosial, politik, ekonomi dan lainnya.

Dari segi struktur, kebanyakan surah-surah makkiyyah memiliki ciri khusus, yaitu ciri *staccato* (istilah musik). Surah-surah ini mengemukakan gambaran yang hanya bersifat gamblang dan dialog yang dramatis, membuat pergesaran yang cepat dari suatu persoalan ke persoalan yang lain, dalam bentuk ayat-ayat yang sering pendek, tajam, dan ditujukan untuk menggugah kesadaran pendengar. Sebaliknya, surah-surah madaniyyah, sebagai suatu ketentuannya, adalah bersifat menjelaskan secara rinci dan mengemukakan argumen lengkap, memiliki kalimat-kalimat yang kompleks dan ditarik memanjang, sering memuat hal-hal yang disisipkan, dan tampaknya memiliki bagian penutup ayat yang lebih longgar.

Tentu saja, seseorang tidak bisa membuat pembedaan yang terlalu ketat yang tak bisa dibantah lagi antara dua tipe surah tersebut, karena setiap tipe juga memiliki ciri-ciri yang juga bisa ditemukan pada tipe yang lain. Akan tetapi, masih mungkin membuat pembedaan yang benar-benar jelas antara dua tipe tersebut, dan apa yang telah kami katakan tentang ciri-ciri yang berbeda tersebut pada dasarnya masih valid.

Persoalan ini memunculkan pertanyaan. Jika ada perbedaan-perbedaan penting antara surah-surah makkiyyah dan madaniyyah, maka perbedaan-perbedaan ini tentu juga menyangkut persoalan yang sedang dibahas dalam suatu kesatuan surah. Sekarang dapatkah kita katakan bahwa teori Farâhî yang kita temukan bisa diterapkan kepada surah-surah makkiyyah yang didiskusikannya, juga sama bisa diterapkan kepada surah-surah madaniyyah? Pencarian kita untuk

menjawab pertanyaan ini membawa kita kepada Ishlâhî, karena Ishlâhî lah yang mencoba menerapkan teori Farâhî kepada semua surah al-Qur'an.

Cara Ishlâhî Menangani Persoalan Ini

Sebelum kita mendiskusikan bagaimana Ishlâhî menangani persoalan yang berkaitan dengan surah-surah madaniyyah, kita akan meneliti bagaimana ia menangani surah-surah makkiyyah yang juga telah didiskusikan sebelumnya oleh Farâhî, dan karena alasan apa, surah-surah tersebut *telah* Farâhî diskusikan?

Surah-Surah Makkiyyah

Dalam menulis tafsirnya tentang surah-surah ini yang atas dasar ini tafsirnya menjadi ada, Ishlâhî biasanya sangat banyak meminjam dari gurunya ini, sebagai bukti yang bisa ditemukan dalam penafsirannya tentang Q. 51, 75, 95, 103, 105, 108, dan 111.[27] Kadang-kadang, ia berbeda pendapat dengan Farâhî tentang suatu *'amûd* surah. Satu contohnya adalah Q. 77 (al-Mursalât, Para Utusan). Farâhî menjelaskan *'amûd*nya sebagai berikut: kebangkitan, takwa kepada Tuhan, dan amal-amal saleh.[28] Dalam pandangan Ishlâhî, *'amûd*nya adalah peringatan bagi orang-orang kafir bahwa azab yang sudah ditentukan menunggu mereka di akhirat.[29] *'Amûd* sebagaimana yang dinyatakan oleh Ishlâhî memiliki kegunaan karena lebih akurat, tapi dari segi kandungannya tidak berbeda dengan *'amûd* yang dinyatakan oleh Farâhî, karena tiga tema yang dipilah oleh Farâhî bisa digabungkan menjadi satu oleh Ishlâhî. Tapi, sekali dan dua kali, beberapa *'amûd* yang ditawarkan oleh dua penulis tersebut memiliki perbedaan yang lebih tajam, seperti pada kasus Q. 80 ('Abasa, dia bercemberut). Menurut Farâhî, surah tersebut melarang

[27] Ishlâhî, *Tadabbur*, 6: 575-634 (Q. 51), 8: 71-96 (Q. 75), 433-446 (Q. 95), 529-540 (Q. 103), 555-566 (Q. 105), 589-598 (Q. 108), 627-639 (QS 111).

[28] Farâhî, *Majmû'ah*, 223.

[29] Ishlâhî, *Tadabbur*, 8: 123.

Nabi Muhammad memalingkan muka tidak memperhatikan orang yang meremehkan kebenaran.[30] Menurut Ishlâhî, *'amûd* tersebut pada dasarnya sama dengan *'amûd* surah sebelumnya (al-Nâzi'ât,[31] orang-orang yang mencabut), yaitu kepastian akan datangnya hari akhir (kiamat) dan kemudahan yang diberikan Tuhan pada hari tersebut.[32] Dengan melihat kandungan surahnya, akan terlihat bahwa *'amûd* yang dikemukakan oleh Ishlâhî lebih akurat.

Demikian juga, pembagian surah kepada beberapa bagian yang dikemukakan oleh Ishlâhî kadang-kadang berbeda dengan pembagian Farâhî. Sebagai contoh, Farâhî membagi Q. 80 kepada bagian-bagian berikut: ayat 1-10, 11-22, 23-32, 33-42.[33] Pembagian yang dikemukakan oleh Ishlâhî adalah sebagai berikut: ayat 1-10, 11-16, 17-23, 24-32, 33-42.[34] Perbedaan tersebut jelas tidak terlalu penting. Kita bisa menyimpulkan bahwa, selama surah-surah yang ada dalam *Majmû'ah* yang menjadi arah perhatian, Ishlâhî pada dasarnya bermaksud untuk mereproduksi penafsiran Farâhî.

Akan tetapi, terhadap kesimpulan umum ini, ada dua pengecualian, yaitu Q. 1 dan 112. Karena penafsiran Farâhî tentang surah tersebut tidak lengkap (juga dalam mendiskusikannya, Farâhî cenderung kurang mengungkapkan "tafsir", tapi justeru lebih "filosofis"), Ishlâhî harus menulis penafsirannya sendiri terhadap surah tersebut. Jika penafsiran Ishlâhî terhadap salah satu dari kedua surah tersebut masih mempertimbangkan untuk menerapkan (does justice) metode Farâhî dan tidak tampak relevansi dan kegunaannya, maka penafsirannya terhadap Q. 1 benar-benar ditanganinya dengan bertolak dari *nazhm*. Di dalamnya, Ishlâhî tidak hanya dengan meyakinkan mengemukakan koherensi surah. Ia juga menunjukkan alasan mengapa surah tersebut tepatnya bisa disebut sebagai miniatur

[30] Farâhî, *Majmû'ah*, 249.

[31] Ishlâhî, *Tadabur*, 191.

[32] *Ibid.*, 8: 169.

[33] Farâhî, *Majmû'ah*, 249, 262, 268, 274.

[34] Ishlâhî, *Tadabbur*, 8: 191-192.

al-Qur'an dan mengapa surah tersebut berfungsi sebagai sebuah pendahuluan yang ideal bagi al-Qur'an.[35]

Menurut pembagian surah-surah al-Qur'an kepada makkiyyah dan madaniyyah yang dikemukakan oleh Ishlâhî[36] (untuk dibandingkan pada bab VI dengan pembagian tradisional selama ini), jumlah surah-surah makkiyyah yang menjadi dasar bagi Ishlâhî menulis penafsiran awalnya menjadi tujuh puluh lima surah.[37] Ini adalah jumlah yang banyak, bahkan penglihatan sepintas saja terhadap penafsiran surah-surah ini yang dikemukakan Ishlâhî akan mengungkap bahwa penafsirannya benar-benar dibentuk berdasarkan model yang telah dilengkapi oleh Farâhî dalam *Majmû'ah*. Tentu saja, ada perbedaan utama dan perlu dicatat langsung, yaitu: penafsiran Ishlâhî kurang luas dibanding penafsiran Farâhî. Dalam menjelaskan persoalan yang sedang dibahasnya, Farâhî melengkapi uraiannya dengan diskusi etimologis secara luas, banyak melihat kesejajaran dengan puisi Arab, perbandingan yang mendalam dengan Bibel, dan memberikan komentar-komentar yang rinci terhadap penafsiran-penafsiran tokoh-tokoh lain terhadap ayat al-Qur'an yang sedang diperbincangkan. Sedangkan, Ishlâhî di samping menerapkan pendekatan ini dalam skala yang lebih sempit, biasanya membatasi diri hanya mengkaji teks al-Qur'an saja dengan berkonsentrasi pada aspek *nazhm* al-Qur'an. Akan tetapi, perbedaan ini, meskipun penting, tidak seharusnya menyita perhatian kita terlalu jauh, karena perhatian utama kita adalah pada pendekatan Ishlâhî terhadap *nazhm* al-Qur'an.

---

[35] *Ibid.*, 1: 12-28. Appendiks A mengemukakan analisis Ishlâhî terhadap surah tersebut.

[36] *Ibid.*, 1: xii-xiii.

[37] Meskipun ia telah menulis sebuah tafsir lengkap tentang beberapa surah saja, Farâhî meninggalkan catatan-catatan di mana ia berbicara tentang *nazhm* dalam surah-surah lain dan tentang point-point sulit tertentu di dalamnya. Lihat *Majmû'ah*, 23. Meskipun begitu, seseorang bisa melihat dari *Dalâ`il* dan karya-karya Farâhî yang lain bahwa catatan-catatan ini sangat singkat dan dilihat dari fungsinya sebagai dasar untuk menulis sebuah tafsir yang detil tentang beberapa surah, agaknya tidak memadai. Dalam banyak hal, penafsiran Ishlâhî tentang surah-surah ini lalu tampak orisinal.

Tentang persoalan *nazhm* al-Qur'an, kita dengan aman bisa memberikan catatan bahwa Ishlâhî dalam upayanya mencoba tiba pada *nazhm* suatu surah makkiyyah menggunakan metode Farâhî secermat yang dilakukan oleh Farâhî sendiri, dan ia memperoleh hasil yang pada dasarnya sama dengan hasil yang dicapai oleh Farâhî dalam *Majmû'ah*. Selama surah-surah makkiyyah yang menjadi perhatian, seseorang bisa mengatakan bahwa Ishlâhî memberikan pelindung yang kokoh bagi teori Farâhî.

Surah-Surah Madaniyyah

Dalam menulis tafsirnya terhadap tujuh puluh lima surah makkiyyah seperti disebut di atas, Ishlâhî sebelumnya tidak hanya mengetahui teori Farâhî, melainkan juga model yang dikemukakan oleh Farâhî dalam *Majmû'ah*. Dalam membahas surah-surah madaniyyah, Ishlâhî secara praktis belum memiliki model sebelumnya. Penafsiran Farâhî terhadap Q. 66 yang merupakan surah madaniyyah tidak bisa banyak membantu. Dua belas ayat dalam surah tersebut merujuk kepada suatu kejadian sejarah saja dan sama sekali tidak memunculkan persoalan *nazhm*. Ishlâhî banyak meminjam penafsiran Farâhî terhadap surah itu, meskipun ia menyatakan bahwa *'amûd* surahnya sedikit berbeda dengan yang Farâhî kemukakan.[38] Tapi, dari titik-tolak *nazhm*, hampir tidak mungkin surah tersebut menjadi surah madaniyyah yang representatif dan, sebagaimana kita katakan, bagi Ishlâhî tidak bisa dijadikan sebagai suatu model untuk menulis tafsir semua surah-surah madaniyyah. Oleh karena itu, dalam pengertian seperti itu, surah-surah madaniyyahlah yang kemudian menjadi tantangan terbesar bagi Ishlâhî, juga bagi teori Farâhî. Kita

[38] Menurut Farâhî, *'amûd*nya adalah prinsip bahwa seorang individu bertanggung jawab atas kegagalannya melakukan kewajiban-kewajiban moral dan bahwa hanya tobatlah yang bisa menimbulkan adanya rasa penyesalan atas kelalaian itu. *Majmû'ah*, h. 163. Ishlâhî menyatakan *'amûd*—mungkin lebih akurat—dengan bagaimana merenungi, dalam hubungannya dengan menyayangi orang lain, *hudûd* (batasan-batasan, kewajiban-kewajiban) terhadap Tuhan. *Tadabbur*, 7: 451.

telah melihat sejauh mana Ishlâhî mampu mengemukakan penjelasan yang masuk akal tentang *nazhm* dalam surah-surah ini dan sejauh mana teori Farâhî membantunya dalam melaksanakan tugas ini.

Untuk melihat bagaimana Ishlâhî membahas surah-surah madaniyyah, kita akan memilih Q. 4 (al-Nisâ` , Perempuan) sebagai point utama rujukan kita. Surah al-Nisâ` adalah kelompok surah-surah terpanjang, faktanya adalah urutan kedua yang terpanjang,[39] dan paling bisa mewakili keberadaan kompleksitas dari segi tema dan struktur di antara surah-surah madaniyyah.[40] Pertama kita akan mengemukakan ringkasan analisis Ishlâhî tentang kandungan surah, kemudian mengemukakan pengamatan kita. Bab berikut akan menguraikan pendekatan Ishlâhî terhadap *nazhm* al-Qur'an dengan membandingkannya, dengan merujuk kepada Q. 4, dengan pendekatan dua penafsir modern yang meyakini kesatuan surah al-Qur'an.

Ringkasan Surah al-Nisâ` [41]

Ishlâhî membagi surah ini kepada tiga bagian, dan setiap bagian dibagi lagi kepada sejumlah bagian. Bagian-bagian ini sekali lagi

---

[39] Sayyid Quthb, 1: 554.

[40] Mengapa kita tidak memilih Q. 2 atau 3 sebagai pilihan-pilihan yang cukup jelas untuk kajian seperti itu? Pertama, karena penafsiran Farâhî yang masih parsial tentang surah ini sudah ada (lihat catatan 6 di atas) dan kita tidak mengetahui sejauh mana Ishlâhî berhutang pemikiran kepadanya berkenaan dengan penafsirannya tentang surah-surah ini. Kedua, kedua surah ini memiliki bagian-bagian yang panjang yang mengandung diskusi isu teologis, dan bagian-bagian ini tidak memiliki problem *nazhm* yang serius.

[41] Dengan mengikuti penerapan yang biasa dilakukannya, Ishlâhî mengemukakan ringkasan Q. 4 tersebut yang merupakan pengantar yang bersifat analitis (Untuk kepentingan ini, lihat *Tadabbur*, 2: 11-16). Tapi, adalah ketika ia mendiskusikan *nazhm* yang ada dalam tafsir pada beberapa point bagian-bagian yang dibuat, Ishlâhî berupaya menjelaskan bagaimana beberapa bagian dalam suatu surah saling dihubungkan. Karena pada bab ini kita bermaksud menjelaskan secara singkat pandangan Ishlâhî tentang *nazhm* surah, ringkasan Surah an-Nisâ` yang kami kemukakan di sini sebagian besar didasarkan atas diskusi-diskusi tentang *nazhm* ini oleh Ishlâhî.

dibagi lagi kepada sub-bagian-sub-bagian dalam terjemahan yang dikemukakan oleh Ishlâhî. Tapi, di sini kita bisa mengabaikan saja sub-bagian ini. Nomor-nomor ayat dicantumkan dalam tanda kurung.

1. *Reformasi Sosial* (1-43): Semua manusia dipersatukan melalui ide tentang keeradaan Tuhan, sang Pencipta mereka, dan melalui Adam dan Hawa, nenek moyang mereka (1). Dengan demikian, kesadaran tentang Tuhan (*taqwâ*) dan hubungan kekeluargaan bisa menjadi dasar untuk mengatur urusan-urusan manusia. Ajakan untuk mengikuti dasar ini mendasari hal-hal berikut: perintah kepada para penjaga anak yatim untuk memperlakukan mereka dengan baik dan menghindari ketamakan dalam mengelola harta mereka (anak yatim) (2-10); aturan hukum tentang kewarisan (11-14); mengawasi terjadinya anarki seksual (15-18); perintah-perintah hukum untuk menjamin hak-hak perempuan (19-22); penjelasan tentang wanita yang boleh dan yang tidak boleh dinikahi (23-25). Pentingnya kewajiban-kewajiban dikaitkan dengan pengendalian persoalan rumah tangga (29-33), skop kewajiban diperluas (34-35).

2. *Komunitas Islam dan Para Penentangnya* (44-126): Analisis tentang perlawanan yang dilakukan oleh kalangan Yahudi terhadap adanya perubahan dan perkiraan tentang akan berdirinya sebuah negara Islam dalam pandangan semua kelompok penentangnya (44-57). Tidak seperti kalangan Yahudi, kaum muslimin pasti tidak pernah membiarkan terjadinya konflik nasional dan sektarian menghalangi mereka dari kebenaran dan keadilan, yaitu sarana-sarana yang memungkinkan kaum muslimin mencapai persatuan, dan pentingnya bagi mereka untuk menyadari keberadaan kaum munafik yang memecah persatuan ini (58-70). Tidak seperti kalangan munafik yang ragu tentang nasib Islam dan bersembunyi untuk tidak ikut berperang untuk kepentingan Islam, kaum muslimin harus dipersiapkan untuk mengabdi kepada agama mereka dan berperang untuknya kapan diperlukan (71-76). Kelemahan dan strategi busuk kalangan munafik (77-85). Sikap yang diperintahkan yang harus

diikuti oleh kaum muslimin terhadap kalangan munafik pada tahap ini (86-100). Cara melaksanakan shalat selama perang berlangsung (101-104). Tidak perlu memberikan kelonggaran yang tidak sepantasnya untuk kalangan munafik yang telah berbuat kejahatan (105-115) yang akan menghadapi murka Tuhan (116-126).

3. *Kesimpulan* (127-176): Menjawab beberapa persoalan pada ayat 2-4 dalam surah tersebut (127-134). Kaum muslimin harus mengingat tanggung jawab mereka dan waspada terhadap orang-orang munafik yang telah diberi peringatan (135-152). Peringatan untuk berhati-hati terhadap *Ahl al-Kitâb* (153-162). Memberikan penghiburan kepada Nabi Muhammad bahwa beliau tidak perlu khawatir tentang kekufuran para penentangnya. Para penentang tersebut diberi peringatan akhir (163-175). Pelengkap bagi ayat 12 (176).

'Amûd surah tersebut digambarkan oleh Ishlâhî sebagai berikut: faktor-faktor yang membentuk kohesi dalam sebuah masyarakat muslim.[42]

Beberapa Pengamatan

1. Adapun ringkasan ini mungkin dimaksudkan untuk mengemukakan kesan bahwa Ishlâhî telah melakukan upaya yang patut dipuji dalam mengemukakan an-Nisâ` sebagai suatu keseluruhan yang padu. Pembagian surah ke dalam tiga bagian utama tampaknya didukung oleh pergeseran tema utama yang terjadi dalam surah tersebut pada ayat 44 dan 127, meskipun bisa dipertanyakan apakah ayat 135 tidak bisa dijadikan titik-tolak yang tepat untuk melakukan pembagian dibandingkan ayat 127. Tiga bagian tersebut secara meyakinkan ditunjukkan saling terkait dalam skema pemikiran yang berkembang secara progresif. Bagian pertama berkaitan dengan beberapa reformasi sosial yang Islam perkenalkan di Arab. Bagian kedua mengevaluasi respon bermusuhan yang muncul sebagai akibat reformasi ini dari kalangan penentang Islam di Madinah, yaitu

[42] Ishlâhî, *Tadabbur*, 2: 9-10.

Yahudi dan orang munafik, dan juga berkaitan dengan persoalan-persoalan organisasi tertentu yang ada hubungannya dengan komunitas muslim. Bagian ketiga menjawab beberapa persoalan yang muncul tentang beberapa ayat pertama surah al-Nisâ` , memberi peringatan kepada para penentang Islam, dan menghibur Nabi Muhammad.

Tidak hanya tidak bagian itu yang saling terkait, masing-masing bagian bisa dijelaskan dengan *nazhm*. Bagian pertama menjelaskan reformasi yang diperkenalkan Islam di Arab. Sebagaimana yang bisa kita lihat dalam ringkasan surah, semua reformasi ini membentuk dan menggambarkan prinsip-prinsip yang disebutkan pada bagian ayat pembuka, yaitu bahwa *taqwâ* dan semangat kekeluargaan menjadi, atau harus menjadi, dasar bagi persatuan manusia. Ishlâhî juga menunjukkan bahwa berbagai macam reformasi sebagaimana disebutkan dalam bagian ini memiliki keterkaitan secara runtut, diskusi tentang tentang satu bentuk reformasi membawa ke diskusi bentuk yang lain, sampai bagian ini disimpulkan dalam ayat-ayat yang membawanya ke bagian akhir. Tema-tema pada bagian kedua mungkin tampak tidak sama, tapi Ishlâhî berupaya menjelaskan hubungan antar tema tersebut sebagai berikut. Sebagaimana kita katakan, reformasi memicu perlawanan dari elemen-elemen tertentu di Madinah. Karena ingin melawan latar belakang perlawanan ini, maka bagian kedua kemudian mengambil tema solidaritas muslim dan memberi peringatan kepada kaum muslimin akan elemen yang menyusup ke dalam barisan mereka, yaitu orang-orang munafik. Berkaitan dengan perkiraan akan terbentuknya sebuah negara Islam, ini memiliki keterkaitan, karena terbentuk sebuah negara seperti itu adalah konsekuensi logis dari adanya konsolidasi sebuah komunitas atau masyarakat muslim.[43] Bagian ketiga tidak salah untuk dijadikan sebagai bagian kesimpulan. Daripada memunculkan persoalan-persoalan baru, sebagai gantinya bagian ketiga ini mengakhiri diskusi yang telah berlangsung pada dua bagian pertama dengan menanggapi

[43] *Ibid.*, 2: 9, 76.

beberapa persoalan tertentu, memberikan peringatan terakhir, dan menghibur Nabi Muhammad. Oleh karena itu, pengkajian setiap bagian dari tiga bagian surah ini memperkuat kesan seseorang bahwa Ishlâhî telah mengemukakan sebuah penafsiran *nazhm* surah dengan benar.

Kesan ini semakin menguat jika seseorang melihat pembagian surah-surah yang dilakukan oleh Ishlâhî kepada dua puluh tiga bagian (sepuluh pada bagian pertama, delapan pada bagian kedua, dan lima pada bagian ketiga). Setiap bagian jelas dikendalikan oleh satu ide utama yang berfungsi untuk membedakannya dari bagian sebelum atau sesudahnya. Pada saat yang sama, bagian-bagian tersebut tampak berada dalam suatu susunan yang logis, masing-masing bagian berhubungan dengan bagian sebelum dan sesudahnya. Kita sekarang mencoba membatasi secara lebih akurat apa sesungguhnya keterkaitan yang dibangun oleh Ishlâhî antar bagian ini, karena hal itu memiliki hubungan yang penting dengan metode Ishlâhî dalam menetapkan *nazhm* dalam suatu surah, khususnya surah madaniyyah. Tapi, setiap orang mungkin hampir tidak mungkin tidak setuju dengan Ishlâhî ketika ia menjelaskan *'amûd* surah dengan "dasar-dasar bagi solidaritas sosial muslim", karena itu adalah tema yang mengalir di tiga bagian dan dua puluh tiga sub-bagian itu dan menjadi rujukan eksplisit atau implisit bagi semua ayat.

Dengan demikian, konsep Farâhî tentang *'amûd* akan tampak relevan dan metodenya dalam menemukan *'amûd* surah bisa diterapkan dalam kasus Surah al-Nisâ` . Begitu juga dengan beberapa perangkat yang digunakan oleh Farâhî untuk menetapkan *nazhm* dalam suatu surah. Seperti Farâhî, Ishlâhî mencari kesejajaran-kesejajaran (yaitu, antara ketamakan dan sifat tidak bermoral [ayat 2-4 dan 15-18[44]], keduanya bisa memecah-belah tatanan sosial);[45] menarik pertentangan (yaitu, kalangan Yahudi yang mengabaikan

[44] Ayat-ayat yang dirujuk pada paragraf ini adalah ayat-ayat pada Surah 4 (al-Nisâ`).

[45] Ishlâhî, *Tadabbur*, 2: 34.

syarî'ah dan kewajiban kaum muslimin untuk mengikutinya [ayat 58-70],[46] dan antara keenganan orang-orang munafik untuk ambil bagian dalam perang dan kewajiban kaum muslimin untuk bersiap perang ketika diperintahkan untuk melaksanakannya [ayat 71-76]);[47] dan memberi catatan tentang *nazhm* interal yang ada pada setiap bagian itu[48] atau pada ayat-ayat tertentu.[49] Begitu juga, penggunaan teknik-teknik seperti itu dan pencarian hubungan dari segi tema dibanding hubungan dari segi verbal (kalimat perkalimat yang diungkapkan, pen.) dengan tujuan menemukan *nazhm* menjadikan Ishlâhî mampu melihat kesatuan komposisi dalam banyak tempat dalam al-Qur'an di mana seorang tokoh modern mungkin mencurigai adanya ketidakkoherenan (inkoherensi) atau tidak saling terkait.

2. Akan tetapi, ini tidak berarti bahwa apa yang dilakukan oleh Ishlâhî tidak lebih dari hanya sekadar secara mekanis menerapkan teori Farâhî ke surah-surah yang belum ditafsirkan oleh Farâhî. Karena suatu alasan tertentu, penerapan suatu teori seperti teori Farâhî itu memerlukan suatu upaya yang kreatif. Prosedur yang ditetapkan oleh Farâhî untuk menemukan *'amûd* suatu surah adalah prosedur yang kompleks. Dalam satu hal, prosedur tersebut bersifat analitik, tapi dalam hal lain bersifat sintetik, karena melibatkan upaya mengurai suatu surah menjadi bagian-bagian yang menjadi unsur pembentuknya untuk kemudian merangkai bagian-bagian ini ke dalam suatu kesatuan, tanpa mempersoalkan (compromising) dalam kesempatan apa pun susunan ayat-ayat yang dalam surah yang

---

[46] *Ibid.*, 2: 90.

[47] *Ibid.*, 2: 103-104. Lihat juga *Ibid.*, 2: 109-111 untuk komentar Ishlâhî terhadap ayat 77-85.

[48] Lihat misalnya komentar Ishlâhî terhadap ayat 86-100. *Ibid.*, 2: 121-123.

[49] Lihat misalnya ayat 163 yang—Ishlâhî mencatat—memuat dua daftar para rasul, yang satu disusun berdasarkan prinsip kronologi (Nûh, Ibrâhîm, Ismâ'îl, Ishâq, dan Ya'qûb) dan daftar yang lain dibuat dengan pasangan rasul, setiap orang dari dua rasul tersebut sepasang dengan rasul lain yang pernah mengalami penderitaan yang jenisnya sama atau menerima pertolongan Tuhan yang memiliki kesamaan bentuknya ('Îsâ dan Ayyûb, Yûnus dan Hârûn, Sulaymân dan Dâwûd, serta Mûsâ dan Muhammad). *Ibid.*, 2: 203.

diterima sekarang. Menemukan *'amûd* suatu surah sama dengan merebut suatu wilayah baru, karena meskipun strategi dasar untuk menentukan *'amûd* adalah sama, tapi setiap surah setidaknya memiliki beberapa problem tersendiri, dan karenanya strategi tersebut harus disesuaikan dengan aspek-aspek khusus yang dimiliki setiap surah.

Meski demikian, dengan melihat secara dekat bagaimana Ishlâhî menafsirkan Surah al-Nisâ` , akan terungkap bahwa ia juga telah mengembangkan teknik baru yang bisa membantu menjelaskan *nazhm* surah-surah al-Qur'an, khususnya surah-surah madaniyyah. Adanya suatu penyimpangan dari yang semula merupakan sesuatu yang niscaya di sini agar bisa menjelaskan teknik ini secara memadai.

Kita telah mengamati bahwa berdasarkan aturannya, surah-surah madaniyyah memiliki keragaman tema yang lebih banyak dibanding surah-surah makkiyyah, dan bahwa dari segi struktur surah-surah madaniyyah lebih rumit, sedangkan surah-surah makkiyyah lebih beragam. Sekarang kita bisa mengajukan pertanyaan: Apakah perbedaan-perbedaan antara surah-surah makkiyyah dan madaniyyah memiliki hubungan dengan persoalan *nazhm* surah?

Jawaban terhadap pertanyaan di atas tampaknya adalah ya. Mudah saja memahami mengapa tema-tema yang lebih sempit pasti berarti problem *nazhm*nya juga lebih sedikit. Dengan sedikit pemahaman saja, akan tampak mengapa problem *nazhm* yang sedikit muncul pada struktur yang sederhana yang menjadi karakteristik banyak surah-surah makkiyyah. Dalam suatu teks yang strukturnya sederhana, satuan (unit) pemikiran yang dikemukakan memiliki garis besar pemikiran yang lebih tajam, karakter permukaan luar (kontur) suatu pemikiran relatif mudah dibedakan dari yang dimiliki oleh pemikiran lain, dan problem utama *nazhm* yang dihadapi oleh seseorang adalah bagaimana mengintegrasikan unit-unit pemikiran ini menjadi sebuah keseluruhan yang utuh. Dengan ungkapan lain, perhatian seseorang dikonsentrasikan pada proses sintetik (melakukan sintesis) dibanding proses analitik (melakukan analisis), meskipun proses terakhir ini dengan begitu tidak berarti kemudian tidak

penting. Proses sintetik dalam kasus ayat seperi itu terbantu dengan kenyataan bahwa kategori-kategori hubungan seperti komparasi (perbandingan mencari persamaan) dan kontras (mencari perbedaan) (kategori-kategori itu yang membentuk unsur esensial dalam metode Farâhî) lebih mudah diterapkan, dan sejauh itu *nazhm* tidak sulit untuk ditemukan. Contoh struktur yang sederhana yang bisa dikemukakan adalah misalnya dua kelompok ayat yang letaknya saling berdekatan, yang satu menggambarkan perbuatan baik dan yang lain menggambarkan perbuatan jelek. Keberadaan hubungan kontras segera bisa diperhatikan, dan itu bisa menjelaskan *nazhm* kelompok-kelompok ayat tersebut. Begitu juga, jelas bahwa hubungan kontras tersebut, sekali saja dianggap telah ada antara dua kelompok ayat tersebut, akan membantu seseorang dalam menemukan hubungan antara kelompok-kelompok ayat yang serupa yang ada di tempat lain. Inilah lalu yang menjadi sifat dasar sejumlah besar surah-surah makkiyyah: beberapa tema di dalamnya yang sering muncul dan dengan suatu tingkat yang selalu sama dalam kesederhanaan strukturnya, sehingga dengan demikian hal itu memudahkan bagi seseorang yang melakukan perbandingan untuk mengidentifikasi *nazhm* di beberapa bagian dalam surah-surah semacam itu. Mungkin sebuah contoh dari surah makkiyyah akan bisa menguraikan persoalannya.

Tema yang selalu ada dalam surah-surah makkiyyah adalah tema tentang peringatan akan adanya dua siksaan (sengsara di dunia ini dan celaka di akhirat nanti) yang dilontarkan oleh al-Qur'an kepada Suku Quraisy Makkah yang tidak beriman. Suku Quraisy bersikeras untuk ditunjukkan "tanda" atau "bukti" (*âyah*) siksaan yang diancamkan tersebut. Terhadap tantangan ini al-Qur'an sering membalas demikian: Nabi Muhammad diutus untuk menyampaikan risalah yang harus dipertimbangkan atas dasar nilai-nilai kebaikannya; beliau tidak diharuskan untuk menunjukkan mu'jizat (keajaiban luar biasa) yang dalam kenyataannya jika seseorang memang sejatinya ingin mencari kebenaran, alam dan sejarah manusia sebenarnya

penuh dengan keajaiban. Beberapa rangkaian ayat-ayat dalam surah-surah makkiyyah yang membicarakan tentang tema ini dikemukakan di bawah ini (ukuran panjangnya rangkaian ayat-ayat tersebut pada setiap kasus adalah yang dikemukakan oleh Ishlâhî dalam *Tadabbur*, yang memuat catatan-catatan yang bisa dirujuk oleh pembaca yang ingin memperoleh penjelasan yang rinci tentang *nazhm*):

6: 33-39, 40-50, 51-55, 56-57.[50]
10: 11-12, 13-14.[51]
11: 12-16, 17-24.[52]
15: 1-15, 16-25.[53]
17: 58-60, 61-65.[54]
21: 30-33, 34-43, 44-47.[55]
25: 45-60, 61-77.[56]
26: 1-9, 10-68.[57]
54: 1-8, 9-42.[58]
98: 1-3, 4-5, 6-8.[59]

Studi tentang paket-paket yang terdiri dari beberapa rangkaian ayat dalam al-Qur'an ini akan menunjukkan bahwa: (a) rangkaian-rangkaian ayat dalam setiap paket tersebut mengandung persoalan-persoalan pokok yang membentuk tema yang telah disebutkan (tema dua macam siksaan), meskipun tidak semua persoalan-persoalan yang terkandung dalam tema ada di setiap rangkaian pada setiap paket; (b) unit-unit ide (pemikiran) yang terkandung di hampir semua

[50] *Ibid.*, 2: 388-389, 414-415, 431-432, 434, 438-439, 443-444.

[51] *Ibid.*, 3: 263-264, 277.

[52] Ibid, 3: 348, 362 dst.

[53] *Ibid.*, 3: 589-590, 592-596, 598-600.

[54] *Ibid.*, 3: 715-716, 757, 758-761, 763-765.

[55] Ibid, 4: 254-255, 277, 278-282, 285 dst.

[56] *Ibid.*, 4: 572, 603, 606 dst., 615.

[57] *Ibid.*, 4: 627-628, 630-633.

[58] *Ibid.*, 7: 87-88, 90-95, 96-101, 104 dst.

[59] *Ibid.*, 8: 474-475, 479-485.

rangkaian ayat seperti itu dikemukakan secara sederhana (tidak rumit), di mana terjadinya pergeseran dalam hal ide yang dikemukakan dapat terlihat dengan jelas antara dua rangkaian ayat, atau dua macam rangkaian ayat manapun misalnya jika ada lebih dari dua rangkaian ayat, dalam satu paket tema; (c) beberapa paket rangkaian ayat tersebut (misalnya, yang terakhir dalam daftar di atas) lebih mudah untuk dipahami dari sudut pandang *nazhm* dibanding yang lain (misalnya, yang pertama). Kesamaan persoalan-persoalan yang dikandung dalam hal tema, struktur yang tidak rumit, dan perbedaan tingkat kemudahan untuk dipahami (dari sudut pandang *nazhm*) menguatkan kembali point yang telah digarisbawahi di atas, yaitu bahwa pemahaman terhadap aspek-aspek *nazhm* dalam beberapa rangkaian ayat dalam surah makkiyyah akan membantu seseorang dalam memahami aspek-aspek *nazhm* dalam rangkaian ayat-ayat lain yang serupa dalam surah-surah makkiyyah yang lain.

Hal ini tidak berarti, mengulangi penegasan sebelumnya, bahwa surah-surah madaniyyah sama sekali juga tidak memiliki ciri-ciri surah-surah makkiyah atau *vice versa* (sebaliknya). Kita telah melihat, dengan merujuk kepada Surah an-Nisâ`, bahwa surah-surah madaniyyah sangat cocok untuk metode Farâhî, sesuatu yang tidak akan mungkin bahwa dua tipe surah benar-benar berbeda dalam semua hal. Surah-surah madaniyyah sungguh memiliki problem *nazhm* tersendiri yang tidak dimiliki oleh surah-surah makkiyyah, setidaknya bukan dalam bentuk penekanan yang diberikan. Banyak tema pada surah-surah yang tifikal madaniyyah kadang-kadang akan tampak hilang atau melebur ke surah tipe surah lain, sehingga dengan demikian melebur perbedaan di antara unit-unit ide. Salah satu cara yang tampaknya bisa diterapkan oleh Ishlâhî untuk menemukan hubungan *nazhm* pada kasus-kasus seperti itu adalah dengan menerapkan apa yang, karena ingin mendapatkan ungkapan paling tepat, bisa disebut dengan teknik isolasi ide yang menjadi kuman (virus).

Asumsi yang mendasari teknik tersebut adalah bahwa bagian tertentu dalam suatu surah yang dikendalikan seperti itu oleh sebuah ide utamanya (*main idea*) mungkin memuat ide lain dalam bentuk kuman. Ide kuman ketika dipadukan secara sempurna ke dalam ide utama yang terkandung dalam bagian itu akan tumbuh menjadi atau berfungsi sebagai dasar bagi ide utama pada bagian berikutnya. Untuk memperjelas persoalan ini, akan dikemukakan beberapa contoh (sekali lagi, ukuran panjangnya pada setiap bagian dikemukakan oleh Ishlâhî sendiri).

Dalam Surah an-Nisâ` , bagian yang terdiri dari ayat 2-10 memuat sebagai ide utamanya beberapa tanggung jawab yang harus dilaksanakan oleh seorang pemelihara terhadap anak-anak yatim yang menjadi tanggung jawabnya untuk melindungi. Tapi, bagian ini juga memuat (pada ayat 7) ide kuman berkenaan dengan hukum waris Islam yang menjadi ide utama bagian berikutnya (ayat 11-14).[60] Pada bagian yang terdiri dari ayat 19-22, ide dominannya adalah ide tentang bagaimana memberikan perlakuan yang adil (*meting out*) terhadap para wanita. Tapi, sekarang pada bagian itu ada ide yang menjadi kuman yaitu bahwa praktik pra-Islam berkaitan dengan seseorang yang menikahi ibu tirinya yang telah menjadi janda (tepatnya, bekas istri ayah, pen.) adalah sesuatu yang menjijikan. Ide ini kemudian membuka jalan untuk penjelasan yang dikemukakan pada bagian berikutnya (ayat 23-25) tentang wanita-wanita yang boleh dan yang tidak boleh dinikahi oleh seseorang.[61] Begitu juga halnya, ide mendasar pada bagian lain dalam surah tersebut (ayat 105-115) adalah bahwa kaum muslimin tidak seharusnya memberikan kelonggaran yang tidak sepantasnya diberikan kepada orang-orang munafik dan jangan ada sedikit pun rasa iba dalam hati mereka terhadap orang-orang munafik. Tapi, bagian tersebut juga mengandung ide kuman bahwa orang-orang munafik akan masuk neraka. Bagian

[60] *Ibid.*, 2: 28.

[61] *Ibid.*, 2: 44.

berikutnya (ayat 116-126) menjelaskan mengapa orang-orang munafik tersebut akan menemui nasib seperti ini.[62]

Beberapa contoh dari surah-surah madaniyyah yang lain bisa juga dikemukakan di sini. Pada Surah 2 (al-Baqarah), ayat 215-221 menjawab beberapa persoalan tentang haji, perang, dan membelanjakan harta di jalan Tuhan. Pada akhir bagian ini, dikemukakan ide bahwa para pria dari kaum muslimin dibolehkan untuk menikahi ibu-ibu anak yatim jika hal itu akan bisa menjamin kesejahteraan anak yatim tersebut.[63] Ide ini menjadi dasar untuk memperbincangkan tema tentang nikah dan cerai pada dua bagian berikutnya (ayat 222-231, 232-237;[64] terkadang, dua bagian tersebut bisa digabungkan menjadi satu bagian). Pada Surah 3 (Âl 'Imrân, Keluarga 'Imrân), bagian yang terdiri dari ayat 64-71 mengajak *Ahl al-Kitâb* untuk menerima Islam. Ayat 69 pada bagian ini memuat ide yag menjadi kuman bahwa kelompok tertentu dari kalangan *Ahl al-Kitâb* sedang mencoba untuk menjerumuskan kaum muslimin. Bagian berikutnya (ayat 72-76) mengangkat kembali ide ini dan memberikan penjelasan yang detail tentang hal itu.[65] Dalam Surah 8 (al-Anfâl, Harta Rampasan Perang), bagian pembuka (ayat 1-8) menjelaskan beberapa tanda muslim sejati. Bagian ini juga merujuk kepada janji Tuhan untuk menolong kaum muslimin di kesempatan Perang Badr. Bagian selanjutnya (9-19) menjelaskan bagaimana Tuhan telah menolong mereka.[66]

Kesuksesan Ishlâhî dalam menerapkan teknik ini pada banyak tempat dalam surah-surah madaniyyah tidak hanya memberikan solusi terhadap problem-problem *nazhm* pada tempat-tempat seperti

---

[62] *Ibid.*, 2: 155-156.

[63] Kata *nisâ* ` dalam Surah 4 ayat 3-4 ditafsirkan oleh Ishlâhî dengan "ibu-ibu anak yatim", bukan dengan "para wanita" secara umum, sebagaimana ditafsirkan oleh para penafsir muslim. Lihat *Tadabbur*, 2: 24-26. Lihat juga *Ibid.*, 1: 475-477, di mana Ishlâhî mengamati bahwa Q. 2: 221 memiliki konteks yang sama dan bisa dibandingkan dengan Q. 4: 2-6.

[64] *Ibid.*, 1: 477, 496.

[65] *Ibid.*, 1: 711-712, 719.

[66] *Ibid.*, 3: 30.

itu, melainkan juga memberikan gambaran umum tentang seperti apa karaktersitik surah-surah madaniyyah.

3. Beberapa persoalan perlu dikemukakan sehubungan dengan pendekatan Ishlâhî. Yang pertama adalah berkaitan dengan sifat sesungguhnya *nazhm* dalam surah-surah madaniyyah. Sebagaimana sebelumnya, yang akan menjadi point rujukan utama kita adalah Surah 4 (al-Nisâ`).

Pada bab II kita telah mencatat bahwa menurut Farâhî, sebuah *kalâm* memiliki *nazhm* sejati jika memiliki karakteristik: adanya susunan yang baik (*hasan al-tartîb*), proporsi (keseimbangan) (*hasan at-tanâsub*), dan keterpaduan (*qawî al-wahdâniyyah*).[67] Jenis *nazhm* atau *nizhâm* inilah yang ingin ditemukan oleh Farâhî dan Ishlâhî dalam surah-surah al-Qur'an. Untuk sementara, kita mengarahkan perhatian pada bagaimana Ishlâhî menafsirkan Surah al-Nisâ` tersebut, dan akan tampak bahwa penafsirannya terhadap Surah al-Nisâ` tidak bisa secara memadai memunculkan unsur kedua dari tiga unsur tersebut, yaitu proporsi, atau gagal mengemukakan sebuah penjelasan yang cukup tentang kurangnya aspek itu jika dilihat sekilas.

Proporsi memiliki pengertian adanya simetris atau keseimbangan. Jika sebuah bangunan tidak simetris, atau suatu kalam tampak ada yang menyimpang, tentu akan kurang seimbang. Tapi, pembacaan terhadap Surah al-Nisâ` memberikan kesan kepada seseorang bahwa surah tersebut mengandung beberapa hal-hal yang menyimpang. Ishlâhî benar-benar berupaya menunjukkan bahwa satu *'amûd* meliputi seisi surah dan bahwa beberapa bagian dan sub-bagian surah tersebut memiliki saling keterkaitan yang bagus. Tapi, keterkaitan dan penyimpangan bukanlah sama-sama saling terpisah. Sebuah kalam mungkin saja bertolak dengan mulus dari isu utama ke isu pinggir, dan dengan sama mulusnya pula kembali lagi ke isu utama, tapi meski tampak dari luar bersifat kontinyu, kalam tersebut tetap akan menjadi menyimpang.

[67] *Ibid.*, 3: 30.

Sebagai contoh yang bisa diambil dari Surah 4, orang-orang munafik disinggung pertama kali dalam surah tersebut pada ayat 60, disebut secara eksplisit pada ayat 61, dan kemudian dijadikan bahasan utama yang dibicarakan secara mendalam. Seseorang bisa merasakan bahwa suatu bahasan yang menyentuh persoalan mungkin saja memiliki proporsi luas yang tidak memiliki hubungan. Apakah Ishlâhî menganggap hal ini sebagai suatu penyimpangan pembicaraan atau bukan?

Untuk meyakinkn kita tentang hal ini, Ishlâhî sadar akan kenyataan bahwa metode al-Qur'an dalam mengemukakan sesuatu menimbulkan komentar bahwa al-Qur'an pembicaraannya menyimpang. Dengan merujuk ke persoalan orang-orang munafik dan para penentang yang lain dalam Surah al-Nisâ` , ia mengemukakan penjelasan berikut:

> Harus diingat bahwa al-Qur'an bukan hanya sekadar kumpulan yang berisi perintah-perintah hukum, melainkan juga sebuah kitab suci yang mengajak manusia kepada Islam (*da'vat kâ shahîfah*). Oleh karena itu, harus dipertimbangkan reaksi yang diberikan al-Qur'an terhadap kondisi apa yang memicunya pada waktu al-Qur'an menjelaskan perintah-perintah itu. Itulah sebabnya, seiring dengan munculnya perintah-perintah itu, mengapa al-Qur'an di setiap tempat manapun merespon kondisi-kondisi yang ditimbulkan secara langsung atau tidak langsung oleh para penentangnya. Begitu juga, dari sudut pandang penyebaran dakwah (Islam), kondisi-kondisi ini harus dipertimbangan. Tapi, orang yang tidak menyadari gambaran al-Qur'an seperti ini heran mengapa, bersamaan dengan perintah-perintah hukum ini (dalam Surah al-Nisâ`), orang-orang munafik dan para penentang yang lain dibicarakan dengan begitu luas.[68]

Harus dikatakan bahwa kesatuan (keterpaduan) suatu surah harus dipahami tidak semata-mata dalam istilah-isilah penyampaian tema *in abstarcto* (secara abstrak), melaikan dalam istilah-istilah konteks praktis dan dinamis ketika surah diturunkan.

[68] Ishlâhî, *Tadabbur*, 2: 16.

Apakah ini merupakan pengakuan tersembunyi dari Ishlâhî bahwa al-Qur'an dalam kenyataannya memang bertolak dari apa yang disebut secara normal dengan penanganan yang kompak terhadap suatu tema bahasan? Ishlâhî mungkin akan menjawab secara empatik "tidak" dengan mengatakan bahwa ia telah mengemukakan, sejauh adalah al-Qur'an yang menjadi pembicaraan, sebuah pendefinisian ulang pengertian "penangan yang kompak terhadap suatu tema bahasan" itu. Inilah kesulitannya. Jika itu adalah pendefinisian ulang, maka itu tidak bisa diterapkan lebih jauh. Memang, tentu saja seseorang yang membaca al-Qur'an tidak boleh melupakan konteks dinamis yang mengiringi surah-surah tertentu ketika diturunkan, dan sampai sejauh ini wawasan Ishlâhî memiliki nilai tersendiri. Akan tetapi, mengikuti konteks tentu akan menjadi sebuah penjelasan yang hanya parsial terhadap suatu fenomena yang begitu sering ditemukan oleh seseorang dalam al-Qur'an, khususnya dalam surah-surah madaniyyah. Kadang-kadang dalam surah-surah madaniyyah terjadi serangkaian pembicaraan yang menyimpang, seperti, misalnya, dalam lima puluh ayat pertama dari Surah 5 (al-Mâ` idah, Hidangan Makanan).[69] Sekali lagi di sini Ishlâhî melakukan upaya yang patut dipuji dalam menjelaskan hubungan *nazhm* di antara ayat-ayat tersebut, dan memberikan catatan bahwa pengertian tentang adanya perjanjian tidak hanya dibicarakan pada ayat-ayat ini, melainkan juga pada ayat-ayat selanjutnya pada surah itu. Akan tetapi, kesan al-Qur'an telah membuat penyimpangan-penyimpangan pembicaraan tetap saja lekat pada pembaca dan seseorang mungkin

[69] Ayat-ayat ini berbicara tentang hukum Islam tentang makanan-makanan (1-5), shalat dan pentingnya memantapkan keimanan dengan Tuhan (6-11), perjanjian-perjanjian yang dibuat oleh *Ahl al-Kitâb* dengan Tuhan (12-14), dua peristiwa sejarah berkaitan dengan tersesatnya Israel selama 40 tahun di gurun pasir (20-26) dan pembunuhan Hâbil oleh Qâbil (27-31), kewajiban bagi kaum muslimin untuk mengikuti *syarî'ah*, dan ketentuan hukuman untuk pencurian (35-40), intrik-intrik Yahudi dan orang-orang munafik, Injil sebagai kitab suci yang dulu harus dijadikan dasar bagi kalangan Kristiani dalam mengambil keputusan mereka dan al-Qur'an sebagai kriteria akhir yang menentukan ketika menafsirkan kitab-kitab suci terdahulu (41-50). Lihat *Ibid.*, 2: 217-219, 224 dst., 238-239, 244-245, 250, 256, 264-265, 272-273, 280, 287-288.

bertanya-tanya konteks apa pada Surah al-Mâ` idah yang bisa menjamin begitu banyak ayat dan juga surah tetap memiliki yang mungkin sejenis kesatuan (keterpaduan) tema, yang bisa dinilai dengan *tanâsub* atau keseimbangan. Bisakah beberapa penjelasan lain tentang fenomena seperti itu ditemukan?

Penjelasan tentang hal itu bisa ditemukan dalam tradisi sastra Arab pra-Islam. Tradisi ini pada dasarnya adalah puisi lisan. Nah, syarat-syarat, struktur-struktur, dan harapan-harapan yang dipenuhi oleh puisi dalam tradisi sastra seperti itu memiliki perbedaan penting dengan yang ada pada puisi dalam tradisi yang didasarkan atas tulisan. Dalam karyanya, *Singer of Tales*, Albert Lord membandingkan antara teknik-teknik yang digunakan dalam puisi lisan dan tulisan dan menemukan bahwa keduanya "saling bertentangan dan saling terpisah".[70] Ketika berbicara tentang puisi lisan, ia mencatat bahwa "dalam sejumlah hal yang berkaitan dengan gubahan puisi apa saja (yang tidak dituangkan dalam tulisan), kekuatan-kekuatan yang mengendalikan arahnya bisa diambil oleh pelantunnya yang mana saja di antaranya".[71] Begitu juga, ketika menulis tentang tema-tema dalam puisi lisan, ia mengamati:

> Meskipun tema-tema itu bisa berpindah secara alami saja dari satu tema ke tema lain dalam menyusun sebuah gubahan puisi yang sebagai suatu keseluruhannya telah ada dalam pikiran si pelantun dengan gaya Aristotelian dalam memulainya, lalu ke pertengahan, dan bagian akhirnya, tapi unit-unit yang berada dalam suatu keseluruhan atau tema-tema tersebut tetap memiliki posisinya sendiri yang hampir berdiri sendiri. Tema-tema dalam puisi lisan ada dalam satu waktu dan pada waktu yang sama, untuk dirinya sendiri dan untuk gubahan puisi tersebut sebagai keseluruhan.[72]

Dalam sebuah puisi lisan, penyimpangan pembicaraan mudah terjadi: "…untuk menambahkan satu unsur dalam suatu tema untuk

---

[70] Lord, 129.

[71] *Ibid.*, 120.

[72] *Ibid.*, 94.

berpindah ke tema lain, pelantun (yaitu, penyair) bisa berhenti dan diam dengan pelan-pelan persis ketika satu bagian dilantunkan tanpa kehilangan makna keseluruhannya".[73]

Itu tidak berarti bahwa semua premis dan kesimpulan yang dikemukakan oleh Lord disarankan untuk siap diterapkan dalam al-Qur'an. Tapi, hal mendasar yang ia kemukakan dalam kutipan di atas patut dicatat. Lord ingin mengatakan bahwa tradisi lisan yang berkaitan dengan hal itu memiliki fleksibilitas atau elastisitas yang memungkinkan puisi diubah kandungannya secara lebih bebas melebihi kemungkinan pada puisi dalam tradisi tulisan. Ini memang kenyataan dalam tradisi puisi Arab pra-Islam. Dalam *qashâ `id* (puisi atau syair-syair pujian) yang disusun selama masa Jâhiliyyah, sebuah syair pujian sering mengambil bentuk kumpulan bait yang panjang yang tentu tidak menimbulkan kesan tidak ada hubungan yang ditemukan dalam bentuk syair, tapi dari perspektif kajian yang sedang kita bicarakan dianggap penyimpangan pembicaraan. Al-Hârits ibn Hillizhah al-Yasykurî yang putus harapan karena gagal memikat hati orang yang dicintainya mencoba membayangkan diri seakan-akan seperti burung layang-layang berhadapan dengan onta betina yang bisa diandalkan. Bayangan pikirannya itu memberikannya jeda waktu untuk diam sebentar menggambarkan sifat-sifat onta tersebut dalam beberapa bait syair berikutnya.[74] Sebuah contoh klasik dikemukakan oleh penyair 'Amr ibn al-'Abd yang dikenal dengan Tharafah yang dalam *mu'allaqah*nya memperkenalkan tentang onta betina, kemudian menyusun sekitar tiga puluh bait untuk menggambarkannya.[75]

Memang benar bahwa al-Qur'an tidak bisa disamakan dengan puisi pra-Islam; ada begitu banyak perbedaan antara keduanya. Di satu sisi, tidak dapat ditolak bahwa al-Qur'an diturunkan dalam

[73] *Ibid.*, 92.

[74] Bait 9-14 dalam *mu'allaqah*nya (secara harfiah: syair tergantung). Lihat Tibrîzî, 434-438. Untuk terjemahnya dalam bahasa Inggris, lihat Arberry, 222.

[75] Bait 11-39 dalam *mu'allaqah*nya. Tibrîzî, 141-162; Arberry, 83-85.

konteks sebuah tradisi lisan dan untuk mendapatkan pemahaman tentang tradisi itu, harus diasumsikan adanya sejumlah ciri tertentu yang menjadi karakteristik tradisi itu. Saya yakin bahwa ciri berupa adanya penyimpangan pembicaraan adalah satu di antara ciri tersebut. Medium lisan dari segi sifat dasarnya adalah medium "yang telah dikendurkan", bukan medium yang kaku, dan dalam konteks pengertian medium seperti ini, konsep tentang proporsi (keseimbangan) secara otomatis didefinisikan ulang, karena hal-hal seperti penyimpangan pembicaraan tersebut diukur dengan medium itu sendiri dan tidak dianggap sebagai hal-hal yang menyimpang. Mungkin kita bisa mempertemukan antara konteks dinamis al-Qur'an (yang dipegang oleh Ishlâhî) dengan tradisi sastra Arab pra-Islam dengan mengatakan bahwa kalau tradisi sastra Arab pra-Islam bisa menjelaskan mengapa penyimpangan pembicaraan juga terjadi dalam al-Qur'an, sedangkan konteks dinamis al-Qur'an bisa menjelaskan penyimpangan pembicaraan *jenis apa* yang dianggap perlu dalam konteks spesifik suatu surah tertentu.

4. Beberapa penjelasan tentang *nazhm* yang dikemukakan oleh Ishlâhî bisa dipersoalkan. Ia mengatakan bahwa ayat 127-130 yang menjadi bahasan di mana ia memulai analisisnya pada bagian ketiga tentang Surah an-Nisâ` menempati posisi khusus karena ayat-ayat tersebut diturunkan pada waktu belakangan untuk menjawab suatu pertanyaan tentang ayat 2-4 dalam surah tersebut.[76] Demikian pula halnya, ia memberikan catatan berkenaan dengan ayat 176 bahwa ayat tersebut menjadi pelengkap surah tersebut karena ayat tesebut diturunkan pada waktu belakangan untuk merespon suatu pertanyaan berkaita dengan ayat 11-12 dalam surah tersebut.[77] Pandangan Ishlâhî dalam menempatkan ayat-ayat penjelas seperti itu bisa dipertanyakan kembali atas dua pertimbangan.

Pertama, ayat 127-130 dan ayat 176 dimulai dengan formulasi yang sama:

[76] Ishlâhî, *Tadabbur*, 2: 165.

[77] *Ibid.*, 2: 210-211.

> Dan orang-orang bertanya kepadamu tentang para wanita. Katakanlah: Tuhan memberikan kepada kalian ketentuan berikut…(ayat 127-130).
>
> Dan orang-orang bertanya kepadamu tentang *kalâlah* (seseorang yang meninggal dunia tanpa ada famili dari garis keturunan di atas atau di bawahnya yang masih hidup). Katakanlah: Tuhan memberikan kepada kalian ketentuan berikut…(ayat 130).

Seseorang mungkin bertanya mengapa, meskipun ada persamaan yang jelas dalam struktur formulasi ayat, ayat 127-130 dan ayat 176 tidak dikelompokkan bersamaan, sebagaimana yang dilakukan di tempat lain dalam al-Qur'an. Pada Surah 2: 215-219, misalnya, formulasi "mereka bertanya kepadamu…" digunakan empat kali, masing-masing untuk memunculkan kembali persoalan yang pernah ditanyakan kepada Nabi Muhammad tentang perintah tertentu dalam al-Qur'an. Menurut Ishlâhî, empat persoalan berkaitan dengan empat rangkaian al-Qur'an yang berbeda-beda.[78] Tapi, persoalan-persoalan dengan ciri formulasinya seperti itu dikelompokkan bersama. Ishlâhî tidak menjelaskan mengapa ayat 127-130 dan ayat 176 pada Surah 4 itu dengan cara yang sama tidak dikelompokkan bersama, atau sebaliknya, mengapa empat persoalan pada Surah 2: 215-219 dikelompokkan dengan kelompok yang sama. Inti persoalannya adalah bahwa Ishlâhî menganggap hal itu tepat seakan-akan dari segi struktur ayat 127-130 dan 176 pada Surah 4 itu *harus* tetap terpisah karena ayat-ayat tersebut merujuk kepada dua persoalan yang berbeda. Tapi, sebagaimana terlihat pada Surah 2: 215-219, al-Qur'an tidak mengikuti suatu atuan yang ketat berkaitan dengan bagaimana menempatkan ayat-ayat penjelas seperti itu. Kadang-kadang, bagian ketiga dari pembagian yang dilakukan oleh Ishlâhî dimulai dengan ayat 127, tapi sama-sama bisa dimulai pada ayat 135, di mana perpindahan ide yang dibicarakan sama-sama terlihat jelas.

Begitu juga, tidak seharusnya suatu ayat yang diturunkan pada waktu belakangan untuk merespon suatu pertanyaan yang berkaitan

[78] *Ibid.*, 1: 465-474.

dengan ayat lain dilepaskan dari ayat yang lebih awal yang menjadi rujukannya, ini adalah kesan lain yang bisa diperoleh oleh seseorang dari komentar Ishlâhî terhadap ayat 127 dan 176 dari Surah 4. Ishlâhî sendiri memberi catatan tentang ayat 5 dari Surah 5 bahwa ayat tersebut diturunkan untuk menjawab suatu persoalan yang berkaitan dengan ayat 3 dari surah yang sama,[79] dan ayat-ayat tersebut ditempatkan saling beriringan.

Ini mungkin adalah point-point tambahan. Tapi, jika digabungkan dengan point-point yang telah dikemukakan ketika membicarakan tentang penyimpangan pembicaraan, semuanya benar-benar mengingatkan agar tidak memahami kesatuan suatu surah dalam pengertian yang kaku dan tidak fleksibel.

5. Keberatan mendasar yang ditujukan kepada konsep *'amûd* adalah bahwa pendapat-pendapat tentang *'amûd* suatu surah bisa berbeda. Dua orang tokoh yang mengkaji surah yang sama bisa saja tiba pada kesimpulan tentang dua *'amûd* yang berbeda, bahkan bertentangan, dan sebagai akibatnya, mengemukakan penafsiran yang berlainan terhadap surah tersebut. Kita telah mengingatkan bahwa Farâhî dan Ishlâhî sendiri mengemukakan keterangan yang berbeda tentang *'amûd* beberapa surah (no. 66, 77, dan 80). Tampaknya kesimpulan yang tak bisa dihindari adalah bahwa penerapan metodologi yang bahkan sama oleh dua orang tokoh atau lebih tidak akan menjamin bahwa kesimpulan-kesimpulan yang didapat juga sama. Hal yang paling tepat untuk dikatakan adalah bahwa di antara beberapa atau banyak *'amûd* yang mungkin bisa ditemukan pada suatu surah, satu saja yang paling bisa menjelaskan surah tersebut dan bisa menjawab dengan memuaskan sebagian terbesar pertanyaan-pertanyaan tentang surah tersebut akan menjadi *'amûd* yang sesungguhnya. Tapi, *'amûd* ini tentu saja tetap harus terbuka untuk diadakan kajian cermat lebih jauh. Dengan demikian, unsur tentativitas (kesementaraan) akan tetap ada pada *'amûd* apa pun yang ditemukan. Sekali lagi, kita pikir bahwa suatu pandangan tentang

[79] *Ibid.*, 2: 232.

nazhm yang sukar untuk dirubah hampir tidak akan bisa dipertahankan.

6. Akan tetapi, ini sama sekali tidak mengurangi nilai penting konsep *'amûd*. Kita telah melihat, dengan merujuk kepada analisis Ishlâhî terhadap Surah 4, bahwa *'amûd* teridentifikasi dengan sesungguhnya akan bisa menyebabkan koherensi suatu surah yang jika tidak hanya akan menjadi kumpulan ayat-ayat yang tidak memiliki keterkaitan. Appendiks B akan menunjukkan bahwa bagaimana beberapa ayat dan serangkaian ayat yang biasanya dianggap oleh beberapa tokoh terpisah dan tidak memiliki keterkaitan atas dasar *'amûd* bisa dipadukan dari segi maknanya ke dalam konteks di mana ayat-ayat tersebut berada. Dalam kenyataannya, *'amûd* tidak semata bisa menunjukkan suatu titik temu tema-tema atau ayat-ayat dalam suatu surah, lebih dari itu sering menjadi hal penentu yang penting dalam penafsiran. Appendiks B juga akan memberikan ilustrasi bagaimana *'amûd* bisa menghasilkan penafsiran al-Qur'an yang berbeda dan lebih meyakinkan dibanding penafsiran yang diterima secara tradisional. Dengan ungkapan lain, appendiks tersebut menguatkan pendirian Farâhî dan Ishlâhî bahwa *nazhm* dari segi penafsiran adalah penting.

7. Seorang yang membaca al-Qur'an akan diserang oleh fakta bahwa al-Qur'an, tidak membicarakan satu tema secara mendalam di satu tempat sebelum berpindah ke tema lain, tapi justeru selalu menjaga untuk merujuk ke tema-temanya dalam bermacam-macam surah, dan ia mugkin juga mendapatkan kesan bahwa al-Qur'an sering mengulang-mengulang sesuatu. Al-Qur'an melihat persoalan dengan cara yang berbeda. Al-Qur'an menggunakan istilah *tashrîf ar-âyât* yang menunjukkan tidak hanya "pengulangan ayat-ayat", melainkan juga "mengemukakan ayat-ayat (atau tanda-tanda) dari sudut pandang yang berbeda."[80] Konsep *'amûd* juga memberi titik terang tentang ciri *tashrîf* ini. Kajian terhadap tema utama apa pun

[80] Ungkapan *tashrîf al-riyâh* (2: 164; 45: 5) bermakna "menyebabkan angin berhembus dari arah berbeda."

dalam al-Qur'an dengan menggunakan *'amûd* surah-surah yang memiliki keterkaitan dengan tema tersebut akan menghasilkan bahwa pada surah apa pun hanya aspek-aspek tema itu yang dibicarakan yang sesuai dengan *'amûd* surah. Mari kita ambil satu contoh.

Di antara surah-surah yang menceritakan aspek-aspek kehidupan dan misi Nabi Ibrâhîm adalah Surah 6, 21, 51, dan 60. *'Amûd* surah 6 adalah: Islam sebagai agama Ibrâhîm. Surah tersebut menjelaskan tentang Islam sebelum adanya para pagan (penyembah berhala) Makkah dengan mengatakan bahwa Nabi Muhammad sedang mendakwahkan agama yang sama yang pernah dibawa oleh Nabi Ibrâhîm dan bahwa sebagai konsekuensinya mereka seharusnya tidak ragu menerima Islam.[81] Ayat 74-83 dari surah tersebut menceritakan kejadian ketika Nabi Ibrâhîm membantah matahari, bulan, dan bintang sebagai wujud-wujud yang patut untuk disembah. Karena surah tersebut berisi ajakan bagi penduduk Makkah untuk memeluk Islam, kejadian tersebut dengan mengikuti alur logika dan sejarah dimaksudkan untuk menjadikan penduduk Makkah mudah berpindah ke agama Islam.[82]

'Amûd Surah 21 adalah siksaan yang akan ditimpakan kepada penduduk Makkah yang tidak mau beriman.[83] Berbeda dengan Surah 6, Surah 21 menggunakan nada mengancam dan semua bukti sejarah yang dikemukakan untuk mendukung anggapan ini memiliki kekuatan yang menentukan hal ini. Ayat 51-70 memperlihatkan sosok Nabi Ibrâhîm yang menghancurkan image yang diciptakan oleh para kafir Makkah. Kejadian tersebut tidak hanya konsisten dengan *'amûd* surah, melainkan juga memiliki nada surah.[84]

'Amûd Surah 51, sebagaimana dikemukakan sebelumnya pada bab ini, adalah ganjaran kebaikan bagi orang yang saleh dan siksa

---

[81] Ishlâhî, *Tadabbur*, 2: 385, 387.

[82] Lihat *Ibid.*, 2: 460-461, 466 dst.

[83] Lihat *Ibid.*, 4: 253.

[84] Lihat *Ibid.*, 4: 296 dst.

bagi orang yang jahat di akhirat.[85] Pada ayat 24-34, Ibrâhîm didatangi oleh malaikat yang diberi tugas untuk memberi kabar baik tentang kelahiran seorang anak laki-laki, dan pada saat yang sama menghancur kaum Lûth. Berita baik untuk Ibrâhîm dan siksa untuk kaum Lûth berfungsi penunjuk adanya sistem ganjaran dan siksa (*reward and punishment*) yang akan berlaku di akhirat. Dengan demikian, ada keterkaitan langsung antara kejadian tersebut dengan *'amûd* surah.[86]

Di kalangan kaum muslimin yang berhijrah ke Madinah, ada beberapa orang yang masih mempertahankan ikatan sosial dengan para kerabat dan teman penyembah berhala di Makkah. *'Amûd* Surah 60 adalah perlunya bagi kaum muslimin ini untuk mendobrak habis penduduk Makkah yang menunjukkan rasa permusuhan.[87] Ayat 4-6 dari surah tersebut menyatakan bahwa kaum muslimin ini harus menganggap Nabi Ibrâhîm sebagai panutan mereka, karena Nabi Ibrâhîm dan para pengikutnya menghabisi kaumnya ketika kaumnya tersebut kembali memusuhi mereka.[88]

8. Perlu dicatat bahwa dalam mengemukakan penafsirannya terhadap Surah 4, Ishlâhî mampu melakukannya tanpa harus dengan *asbâb al-nuzûl* (sebab-sebab turunnya ayat) sebagai perangkat penafsiran. Ia bisa dikatakan mendukung pandangan, yang dikemukakannya sendiri dan Farâhî, bahwa *asbâb al-nuzûl* bisa atau harus diambil dari al-Qur'an sendiri.

Meski demikian, ini tidak berarti bahwa Ishlâhî menganggap semua latar belakang sejarah al-Qur'an menjadi tidak relevan lagi. Milieu sosio-historis di mana al-Qur'an diturunkan tidak hanya diterima oleh Ishlâhî, melainkan juga sering dirujuknya dalam menguraikan al-Qur'an. Sebagai contoh, ketika menafsrikan Surah

---

[85] *Ibid.*, 6: 575.

[86] Lihat *Ibid.*, 6: 603, 606 dst.

[87] *Ibid.*, 7: 319.

[88] Lihat *Ibid.*, 7: 328.

30 (yang merujuk kepada Perang Persia-Byzantium[89]), 33 (yang merujuk kepada perkawinan Nabi Muhammad dengan Zaynab, janda Zayd[90]), dan 59 (yang merujuk kepada pengungsi dari Madinah dari kalangan Suku Yahudi Banû Nadhîr[91]), Ishlâhî mengemukakan semua detail sejarah yang diperlukan. Tapi, detail seperti itu merupakan informasi yang bisa diverifikasi melalui penelitian sejarah yang independen, dan Ishlâhî secara bebas menggunakan informasi itu untuk menjelaskan hal-hal yang dirujuk oleh al-Qur'an ketika diperlukan. Apa yang dianggap sangat leluasa oleh Ishlâhî adalah infromasi yang ditemukan dalam karya-karya semisal *Asbâb al-Nuzûl* oleh Abû al-Hasan 'Alî ibn Ahmad al-Wâhidî (w. 468/ 1076) dan karya dengan judul yang sama oleh Suyûthî.[92] Wâhidî dan Suyûthî mencantumkan untuk ayat-ayat tertentu hadits-hadits (*ahâdîts*) yang berkaitan dengan kejadian-kejadian yang "telah menyebabkan" turunnya ayat-ayat yang berkaitan dengan persoalan yang menjadi masalah. Sangat bisa dipahami kejadian-kejadian tertentu bisa menyebabkan turunnya ayat-ayat tertentu. Tapi, ada beberapa persoalan berkaitan dengan apa yang bisa dikategorikan dengan sebutan *asbâb al-nuzûl*, khususnya ketika *asbâb al-nuzûl* ini dianggap sangat longgar yang tidak mesti selalu ada dalam penafsiran al-Qur'an.[93] Misalnya, persoalan bahwa *asbâb al-nuzûl* untuk semua ayat al-Qur'an tidak ada, dan begitu juga *asbâb al-nuzûl* yang ada tingkatan keotentikannya (kesahihannya) bemacam-macam dan tidak jarang saling bertentangan satu sama lain. Sangat sering, *asbâb al-nuzûl* akan menjadikan suatu surah tampak seperti sebuah kalam yang tidak memiliki kaitan secara sempurna, bahkan ketika surah tersebut dijelaskan dari segi kesatuan atau koherensi yang sudah jelas sekalipun. Mungkin karena alasan-alasan seperti ini Ishlâhî, seperti

[89] *Ibid.*, 5: 67, 72 dst.

[90] *Ibid.*, 5: 177-179, 191 dst.

[91] *Ibid.*, 7: 279-280, 283 dst.

[92] Tentang bagaimana Suyûthî membandingkan karyanya dengan karya Wâhidî, lihat Suyûthî, 1: 7-8.

[93] Lihat Wâhidî, 3-4 dan Suyûthî, *Asbâb*, 1: 5.

halnya Farâhî, tidak memberikan nilai yang begitu penting kepada *asbâb al-nuzûl*. Tapi, alasan terpenting mengapa ia tidak memberikan nilai penting itu adalah karena, seperti halnya Farâhî, ia menganggap al-Qur'an pada dasarnya memiliki kemampuan menjelaskan dirinya sendiri (*self-explanatory*). *Tadabbur* adalah adalah saksi fasih tentang sukses besar yang dicapai oleh Ishlâhî dalam mengemukakan penafsiran yang meyakinkan terhadap al-Qur'an tanpa mengandalkan *asbâb al-nuzûl*.

Ringkasan

Konsep tentang kesatuan surah, sebagaimana dipahami oleh Farâhî dan Ishlâhî, memiliki pengertian bahwa setiap surah adalah kalam yang dari segi tema telah sempurna yang ditunjukkan dengan kerangka strukturnya yang koheren. Susunan ayat yang kita terima sekarang yang berkaitan dengan surah apa pun bisa diterima tanpa perubahan dan dalam kenyataannya dianggap sebagai suatu hal yang tidak ditawar-tawar bagi *nazhm* suatu surah.

Di samping mengemukakan konsep kesatuan surah, Farâhî meletakkan suatu metode untuk sampai ke kesatuan surah tersebut. Dengan menggunakan metode tersebut, ia telah menulis sebah tafsir lengkap yang hanya berkaitan dengan beberapa surah. Ishlâhî lah yang berhasil menerapkan metode Farâhî terhadap semua surah al-Qur'an. Untuk melakukan hal itu, ia mengembangkan tekniknya sendiri yang berguna khususnya dalam menemukan aspek-aspek *nazhm* surah-surah madaniyyah.

Ide tentang *'amûd* memberikan muatan yang bersifat organik (bagian-bagianya saling terkait) kepada konsep Farâhî dan Ishlâhî tentang surah sebagai suatu kesatuan. Dalam hal ini Farâhî dan Ishlâhî berbeda dengan tokoh-tokoh lain yang memahami *nazhm* surah dengan istilah hubungan lineir sederhana (lihat bab I).

Kesatuan surah seharusnya tidak dipahami dalam pengertian yang sangat kaku. Al-Qur` an yang diturunkan seperti itu dengan

sarana yang pada dasarnya adalah lisan tidak berhenti pada fleksibilitas yang dimiliki sarana lisan tersebut. Surah mungkin tidak dipadukan sekaku seperti yang tampaknya diyakini oleh Farâhî dan Ishlâhî.

Jika surah al-Qur'an dipahami sebagai keseluruhan yang bagian-bagiannya saling terkait, maka keperluan akan bertopang pada *asbâb al-nuzûl* secara drastis bisa dikurangi, karena penggunaan *asbâb al-nuzûl* sebagai sarana penafsiran sebagian besar didasarkan atas pilihan pendekatan ayat per ayat dalam memahami ayat-ayat dalam suatu surah.

BAB IV
SURAH SEBAGAI SUATU KESATUAN (2)

Dalam bab I kita jumpai sejumlah sarjana Muslim modern yang menganggap bahwa al-Qur'an adalah kitab yang diberkati dengan koherensi. Dua mufassir al-Qur'an abad 20 yang membuat usaha signifikan menghadirkan surah-surah dalam al-Qur'an sebagai kesatuan adalah: Sayyid Muhammad Husayn al-Thabâtabâ` î (1312-1402/ 1903-1981) dari Iran dan Sayyid Quthb (1324-1386/1906-1966) dari Mesir. Dalam bab ini, kita akan membandingkan konsep Ishlâhî tentang kesatuan surah[1] dengan konsep kedua tokoh ini.

Pandangan Thabâtabâ`î dan Sayyid Quthb tentang *Nazhm*

Kita akan mulai dengan mengemukakan kembali ide Tabâtabâ` î dan Sayyid Quthb tentang *nazhm*.

Thabâthabâ`î

Sebagai kalam Allah, Thabâthabâ` î menulis dalam *al-Mîzân fî Tafsîr al-Qur `ân*, al-Qur'an sudah seharusnya memiliki kesatuan (*wahdah*). Kesatuan wacana berasal, menurutnya, dari "kesatuan maknanya" dan inilah "makna yang disatukan" yang dimaksudkan secara khusus oleh al-Qur'an. Dia kemudian mendefinisikan makna

[1] Meskipun konsep surah tersebut, sebagaimana dipahami oleh Ishlâhî, berasal dari Farâhî, kami di sini akan merujuknya hanya pada konsep Ishlâhî karena dua alasan. Pertama, dengan menerapkannya secara kreatif pada sejumlah besar surah-surah al-Qur'an, Ishlâhî berarti "mengakuisisi" konsep tersebut. Kedua, sepanjang bab ini, dasar utama perbandingan Ishlâhî dengan Thabâthabâ` î dan Sayyid Quthb akan menjadi komentar yang ditulis oleh tiga orang tersebut tentang surah 4, al-Nisa, dimana komentar Farahi tidak ada.

yang disatukan ini sebagai petunjuk (*hidâyah*) umat manusia ke jalan yang benar.[2]

Selanjutnya Thabâthabâ`î menunjukkan bahwa pembagian al-Qur'an menjadi sejumlah besar surah menandakan bahwa masing-masing surah memiliki "semacam kesatuan komposisi dan keutuhan yang dapat ditemukan tidak di bagian-bagian surah yang terpisah dan tidak juga dalam dua surah yang diambil bersamaan." Dia melanjutkan:

> Dari sini kita dapat menyimpulkan bahwa surah-surah tersebut memiliki tujuan yang berbeda, bahwa setiap surah dimaksudkan untuk mengungkapkan sebuah makna tertentu, untuk melayani tujuan tertentu (*gharadh*), pada pencapaian yang mana surah tersebut akan mendapatkan penyelesaiannya.[3]

Demikian, sebelum menghadirkan penafsirannya tentang sebuah surah, Thabâthabâ`î biasanya memberikan sebuah catatan singkat tentang tujuan (*gharadh*) surah tersebut. Sebagai sebuah kaidah, dia membagi satu surah menjadi beberapa kelompok ayat dan mencoba untuk membangun tautan di antara mereka. Tujuan surah 4 dinyatakan olehnya sebagaimana berikut:

> Tujuan surah tersebut adalah untuk mendeskripsikan aturan-aturan yang mengatur kehidupan perkawinan –seperti jumlah istri (perempuan yang diperbolehkan untuk dinikahi), perempuan yang tidak diperbolehkan untuk dinikahi– dan aturan waris. Di dalamnya juga dibahas beberapa aturan lain, seperti aturan yang berkaitan dengan ritual shalat, perang, beberapa jenis kesaksian, perdagangan, dan lain-lain. Ahli Kitab juga dibahas di dalamnya.[4]

Thabâthabâ`î menganggap tujuan (*gharadh*) dari sebuah surah cukup penting untuk menolak dasar interpretasi sebuah ayat jika,

---

[2] Thabâthabâ`î, 1:16.

[3] *Ibid.* Ini mengingatkan pada salah satu argument yang diajukan Farâhî tentang keberadaan *nazhm* dalam surah al-Qur'an. Lihat Bab III.

[4] Thabâthabâ`î, 4:34.

dalam pandangannya, interpretasi tersebut tidak sesuai dengan *gharadh* surah.[5] Dia menekankan poin bahwa al-Qur'an sudah cukup jelas,[6] dan secara umum, tidak bergantung pada konteks pewahyuan dalam memberikan interpretasi dasar dari ayat-ayat al-Qur'an, peristiwa-peristiwa tersebut hanya menjadi "penerapan-penerapan" (*tathbîqât* atau *hukm tathbîqî*) dari ayat-ayat yang sudah diturunkan dan bukan "penyebab sebenarnya" (*asbâb haqîqîyah*) dari pewahyuan ayat-ayat tertentu tersebut.[7] Namun, seringkali dia mengutip mereka pada bagian yang terpisah dari tafsirnya setelah menjelaskan interpretasi dasarnya.

Sayyid Quthb

Sayyid Quthb meyakini secara tegas bahwa setiap surah al-Qur'an adalah suatu kesatuan, dan dia mengulang ide tersebut beberapa kali dalam *Fî Zhilâl al-Qur`ân*. Berikut sebuah penjelasan tipikalnya:

> Dari sini akan menjadi jelas bagi orang yang hidup di bawah naungan al-Qur'an bahwa setiap surah al-Qur'an memiliki kepribadian yang berbeda. Suatu kepribadian yang memiliki jiwa. Di tengah-tengah jiwa tersebut berdenyut segumpal hati, seolah-olah ia hidup dalam jiwa makhluk yang memiliki sifat dan karakteristik yang berbeda. Dan surah tersebut memiliki satu atau beberapa tema utama yang diikat oleh sebuah pokok permasalahan tertentu (*mihwar*, "poros, sumbu"). Dan dia memiliki atmosfernya sendiri, suatu atmosfer yang mempengaruhi keseluruhan tema, membuat konteks surah tersebut mendekati tema-tema dari beragam sudut tertentu. Hasilnya adalah sebuah keharmonisan di antara tema-tema surah yang berkesesuaian dengan atmosfer surah. Dan dia memuat sebuah irama musik, yang mana, jika itu berubah selama pembicaraan surah, akan berubah sebagai penghormatan atas pertimbangan tematik tertentu. Ini

[5] Lihat, sebagai contoh, *Ibid.*, 4:135-136.

[6] *Ibid.*, 1:6, 8-9.

[7] Lihat, sebagai contoh, *Ibid.*, 4:287, 379. Bandingkan dengan Zarkasyî, 1:31-32.

adalah kesan umum atau karakter dari keseluruhan surah al-Qur'an.[8]

Sebagai contoh, kita akan mengupas bagaimana Sayyid Qutb mendeskripsikan surah 4 sebagai surah yang memiliki identitas yang berbeda. Dia menulis:

> Surah ini adalah bagian dari upaya yang dilakukan Islam untuk membangun sebuah komunitas Muslim dan membangkitkan suatu masyarakat Muslim, kemudian melindungi komunitas tersebut dan juga melanggengkan masyarakat tersebut. Surah ini menawarkan sebuah contoh keterlibatan al-Qur'an dengan sebuah masyarakat baru.[9]

Dan:

> Surah tersebut berusaha untuk menghapuskan sifat-sifat masyarakat Jahiliyyah –dari mereka yang berada di tengah-tengah kelompok Muslim karena ditangkap– dan menyingkirkan unsur-unsur residunya; untuk membangun masyarakat Muslim dan memurnikannya dari sisa-sisa Jahiliyyah; dan untuk menghilangkan identitas khasnya – pada saat yang sama berusaha untuk memobilisasi umat Islam untuk melindungi karakter khas masyarakat mereka.[10]

Namun, kutipan-kutipan ini menjelaskan, menurut Sayyid Qutb, tidak hanya *mihwar* dari surah 4, tetapi juga, dalam makna yang lebih luas, *hadaf* ("tujuan") dari keseluruhan al-Qur'an. Dalam tafsirnya pada surah 5, Sayyid Qutb menyatakan tujuan umum dari al-Qur'an dalam kalimat berikut:

Dari sini akan jelas bahwa, seperti tiga surah panjang (surah 2, 3, 4) yang mendahuluinya, surah ini berkaitan dengan berbagai tema, hubungan diantara mereka menjadi *hadaf* yang layak untuk pencapaian yang diungkapkan keseluruhan al-Qur'an, yaitu: untuk membuat komunitas, mendirikan negara, dan untuk mengatur

---

[8] Sayyid Quthb, 1:27-28. Untuk contoh lainnya, lihat *Ibid.*, 1:555; 2:833.

[9] *Ibid.*, 1:555.

[10] *Ibid.*

masyarakat berdasarkan suatu keyakinan khusus, pandangan yang pasti, dan struktur yang baru …[11]

Secara khusus, Sayyid Qutb akan membagi satu surah menjadi beberapa atau banyak kelompok ayat kemudian berusaha melihat tautan-tautan tematik diantara mereka. Dia tidak menganggap *asbâb al-nuzûl* sebagai sumber utama penafsiran, bahkan dia tidak ragu mengkritik mereka jika kebetulan bertentangan dengan hasil kajiannya sendiri tentang al-Qur'an.[12]

Perbandingan dengan Ishlâhî

Pada pandangan pertama, tiga mufassir – Ishlâhî, Thabâthabâ` î, dan Sayyid Quthb – nampak memiliki kesamaan. Mereka semua melihat sebuah surah sebagai suatu yang utuh dan mencoba menentukan *'amûd* (Ishlâhî), *mihwar* (Sayyid Quthb), atau *gharadh* (Thabâthabâ` î) dari surah tersebut. Jika memungkinkan, mereka menganalisis sebuah surah dengan membaginya dalam beberapa kelompok ayat kemudian menjelaskan bagaimana mereka saling berhubungan. Lagi-lagi, ketiga tokoh ini secara khusus bergantung pada teks al-Qur'an dalam menafsirkannya, menganggap bahwa *asbâb al-nuzûl* secara teoretis dapat ditinggalkan sebagai alat bantu penafsiran. Tetapi, nyatanya, perbedaan antara ketiga mufassir ini tidak kalah mencolok dari persamaannya. Perbedaan yang membedakan Ishlâhî dari dua mufassir lainnya sangat menonjol, dan akan didiskusikan di bawah ini.

Ketepatan Tematik

Penjelasan Ishlâhî tentang tema utama dari surah-surah lebih cermat dibanding penjelasan Thabâthabâ` î atau Sayyid Quthb. Deskripsi lebih tepat yang dimaksudkan di sini bukan berarti menggunakan kalimat yang lebih sedikit untuk mengungkapkan

[11] *Ibid.*, 2:825.

[12] Lihat, sebagai contoh, *Ibid.*, 2:832.

tema-tema surah, tetapi Ishlâhî memunculkan sebuah pernyataan essensial surah yang dilihat dari kelengkapan, akurasi, dan kekhasannya dengan lebih baik. Sebagai contoh pada surah 4,[13] pernyataan Thabâthabâ` î tentang *gharadh* surah ini jelas masih samar dan tidak memadai. *Mihwar* Sayyid Quthb tentang surah ini lebih komprehensif, tetapi, karena ia jelas berasal dari kutipan pandangan Sayyid Quthb tentang *hadaf* keseluruhan al-Qur'an, *mihwar* khusus dari surah 4 hampir tidak bisa dibedakan dengan *hadaf* umum al-Qur'an. Dalam konsep Ishlâhî, di sisi lain, *'amûd* surah 4 dengan tepat meringkas tema dasar surah dan juga spesifik surah.

Contoh lainnya, kita akan membahas surah 18, *al-Kahf* ("Gua"). Bagian terbesar dari surah ini membahas tentang 5 (lima) kisah: Ashab al-Kahfi (ayat 9-26); dua kebun (ayat 32-49); Adam dan Setan (50-59); Perjalanan Musa (60-82); dan Dhu l-Qarnayn (83-101). Menurut Thabâthabâ` î, *gharadh* surah ini adalah:

> untuk menceritakan tiga kisah luar biasa yang tidak ditemukan di tempat lain dalam al-Qur'an – kisah Ashab al-Kahfi, perjalanan Musa dengan seorang pemuda ke tempat dimana dua laut bertemu, dan Dzû al-Qarnayn – dan untuk menarik kesimpulan dari wacana kisah mereka, yaitu tentang negasi dari setiap mitra (kepada Allah) dan peringatan kepada manusia untuk mengembangkan rasa takut hanya untuk Allah Swt.[14]

Sayyid Qutb menjelaskan *mihwar* surah ini sebagai berikut:

> Adapun *mihwar* tematik surah ini yang dengannya semua tema saling berhubungan dan di sekitarnya konteks surah dibangun adalah: pembetulan doktrin, pembenahan pandangan dan pemikiran, dan pembenahan nilai-nilai dengan mengacu pada doktrin tersebut.[15]

---

[13] Ringkasan surah 4 yang diberikan pada Bab III mungkin dapat digunakan sebagai referensi.

[14] Thabâthabâ` î, 13: 236.

[15] Sayyid Quthb, 4:2257.

Menurut Ishlâhî, *'amûd* surah ini bersifat ganda: peringatan untuk kaum Quraisy bahwa kemakmuran tidak seharusnya membuat mereka sombong menyangkal kebenaran, dan instruksi kepada umat Islam untuk gigih menghadapi perlawanan kaum Quraisy terhadap mereka dan menunggu pembebasan.[16]

Sebuah kajian yang cermat terhadap surah ini mungkin akan membawa seseorang pada kesimpulan bahwa muatan surah dijelaskan dengan sangat baik mengacu pada *'amud* Ishlâhî ketimbang *gharadh* Thabâthabâ`î atau *mihwar* Sayyid Qutb. Lima kisah, diletakkan bersamaan, menggambarkan tema utama yang dijelaskan oleh Ishlâhî. Kisah Ashab al-Kahfi menceritakan pembebasan Allah terhadap sekelompok mukmin dari cengkeraman penindas mereka yang angkuh. Perumpamaan dua kebun menceritakan tentang nasib orang-orang yang kaya secara materi namun lupa terhadap sumber kekayaan tersebut – Allah. Kisah Adam dan Setan membandingkan keingkaran kaum Quraisy kepada Allah dengan keingkaran Setan kepada Allah dan memperingatkan kaum Quraisy tentang konsekuensinya. Kisah Musa memunculkan keutamaan dari bersabar dan pasrah terhadap kehendak Allah yang bijaksana. Kisah Dhu l-Qarnayn menceritakan tentang sikap yang benar bahwa kemakmuran materi seharusnya menciptakan dalam diri seorang manusia: kerendahan hati dan bukan kesombongan.

Lima kisah tersebut menyisakan tiga kumpulan ayat dalam surah: 1-8, 27-31, dan 102-110. Kumpulan ayat tersebut menyatakan dan menguatkan *'amûd* sebagaimana dijelaskan oleh Ishlâhî, dan demikian *'amud* Ishlâhî nampak menginformasikan seluruh surah dan menyatukan semua ayat menjadi satu kesatuan yang utuh. Hal ini tidak ditemukan dalam *mihwar* Sayyid Quthb, apalagi *gharadh* Thabâthabâ`î: yang terakhir ini (seperti yang banyak terjadi dalam tafsir Tabataba'i) tidak jelas, sedangkan yang pertama nampak tidak berbeda dan gagal mengeluarkan esensi dari surah ini.

[16] Ishlâhî, *Tadabbur*, 4:9.

Hal ini membawa kita untuk mempertimbangkan metode yang digunakan masing-masing penulis dalam menentukan tema utama dari sebuah surah. Metode yang biasa Thabâthabâ` î gunakan hingga sampai pada kesimpulan *gharadh* terdiri dari mengkaji permulaan surah, akhir, dan "penyajian umum" (*al-siyâq al-jârî*).[17] Terkadang, dia mencukupkan diri hanya dengan melihat "keumuman ayat" (*'âmmat al-âyat*) dalam sebuah surah.[18] Dalam kedua kasus tersebut, sulit untuk menentukan *gharad* sebuah surah dengan ketepatan yang cermat. Hal ini mungkin menjelaskan mengapa Thabâthabâ` î terkadang mengatakan bahwa suatu surah biasa tidak memiliki sebuah *gharadh* yang dapat diidentifikasi,[19] terlepas dari pernyataan (disebutkan sebelumnya) yang ia buat malah sebaliknya. Setidaknya satu kali dalam komentarnya, ketika membahas *gharadh* surah 9, dia meragukan pentingnya menemukan *gharadh*: "Bagaimanapun, dari sudut pandang penafsiran, tidak ada keuntungan besar yang diperoleh dari diskusi tentang ini (tentang *gharadh* surah tersebut)."[20]

Dibandingkan dengan Thabâthabâ` î, Sayyid Quthb memiliki persepsi yang lebih jelas tentang ide utama dari sebuah surah. Tetapi berkaitan dengan Sayyid Quthb ini, kita menghadapi permasalahan yang berbeda. Di satu sisi, dia tidak selalu membedakan antara *mihwar* dari surah tertentu dan *hadaf* dari al-Qur'an secara keseluruhan. Di sisi lain, dia tampaknya berpendapat bahwa kekhasan karakter surah bisa jadi berasa dari muatan surah, tetapi bisa juga dari atmosfer surah, suasana hati, serta kualitas ritme dan musikalitas. Sebagai contoh, dia mengatakan tentang surah 54 bahwa "konten tematik surah tersebut" adalah sama seperti yang ditemukan di sejumlah surah-surah Makkiyah,[21] dan kemudian menambahkan:

---

[17] Lihat, sebagai contoh, Thabâthabâ` î, 16:98. Contoh lebih lanjut, lihat *Ibid.*, 10:134; 16:208.

[18] Lihat, sebagai contoh, *Ibid.*, 5:157. Lihat juga *Ibid.*, 12:204.

[19] Lihat, sebagai contoh, *Ibid.*, 1:43.

[20] *Ibid.*, 9:146.

[21] Sayyid Quthb, 6:3424.

> Tetapi tema-tema tersebut telah diatur sedemikian rupa dalam surah, yang mengubahnya menjadi sesuatu yang sama sekali baru. Mereka dihadirkan dengan amarah menggelora, dengan cara membunuh dan merobek-robek, sehingga surah tersebut membangkitkan ketakutan, menebar teror, ujaran kehancuran …[22]

Tetapi penjelasan Sayyid Quthb tentang "sifat yang berbeda" dari sejumlah surah lainnya (contoh surah 50,[23] 51,[24] 53,[25] 56,[26] dan 69[27]) ditulis dalam istilah yang serupa, bahkan identik. Masalahnya adalah bahwa hal-hal seperti suasana hati dan atmosfer tampaknya tidak akan menjadi dasar yang pasti untuk membedakan suatu surah dengan surah lainnya yang memiliki suasana hati dan atmosfer yang sama, karena ungkapan yang digunakan untuk menggambarkan sifat-sifat tersebut cenderung kabur dan samar. Fakta ini sangat jelas ditemukan dalam *Fî Zhilâl al-Qur`ân* ketimbang Pendahuluan umum yang diberikan oleh Sayyid Quthb untuk surah 78-114, yang merupakan juz 30 dan juz terakhir ("bagian"; jamak *ajzâ`*) dalam pembagian tradisional al-Qur'an (sebuah pembagian yang diikuti oleh Sayyid Quthb, tetapi dikritik oleh Farâhî,[28] namun sepenuhnya diabaikan oleh Ishlâhî dalam *Tadabbur*-nya). Kebanyakan surah tersebut adalah Makkiyah dan nampak memuat tema-tema umum. Sayyid Quthb berusaha untuk membedakan surah-surah tersebut berdasarkan suasana hati dan atmosfer, gambar dan ritme, dan lain-lain, yang ditemukan di dalamnya, namun hasilnya adalah ketidakjelasan bukannya kejelasan,[29] dan pendahuluan-pendahuluan

---

[22] *Ibid.*, 6:3425.

[23] *Ibid.*, 6:3356-3357.

[24] *Ibid.*, 6:3391.

[25] *Ibid.*, 3404

[26] *Ibid.*, 6:3461-3462.

[27] *Ibid.*, 6:3674-3765.

[28] Dengan alasan ini menyebabkan pembagian surah yang tidak wajar. Lihat Farâhî, *Majmû'ah*, 61.

[29] Sayyid Quthb, 6:3800-3802.

yang dia berikan pada masing-masing surah di kelompok ini tidak banyak memperbaiki keadaan.

Seolah-olah menentang Thabâthabâ` î dan Sayyid Quthb, Ishlâhî menawarkan *'amûd* yang bernas dan melukiskan ketajaman dari surah-surah tersebut. Usahanya pada tiap surah tersebut adalah agar dapat menarik *'amûd* yang menyimpulkan keseluruhan surah dan, pada saat yang sama, menandai surah tersebut dari surah lainnya. Melalui tema atau gagasan yang dapat dipahami secara kognitif, Ishlâhî menemukan *'amûd* surah. Artinya, dia mencoba membedakan satu surah dengan surah lainnya berdasarkan konsep, dan menerima tema atau ide sebagai *'amûd* hanya setelah tema itu menjalin ayat-ayat dalam surah tersebut ke dalam suatu keseluruhan yang koheren dalam konteks khusus surah tersebut.

Memang benar bahwa Ishlâhî sering mengaitkan *'amûd* yang sama untuk lebih dari satu surah. Tetapi *'amûd-'amûd* yang dia kemukakan dari surah-surah tersebut menjadikan satu surah dengan lainnya tidak kurang berbeda, karena dalam kasus seperti itu, Ishlâhî selalu memberikan semacam detail konkrit yang membuatnya jelas berbeda antar satu surah dengan lainnya. Sebagai contoh, dia menunjukkan aspek khusus dari *'amûd* yang dikandung sebuah surah dengan mengesampingkan aspek-aspek lainnya, yang mungkin dibahas dalam surah lainnya.[30] Atau dia akan menunjukkan bahwa sebuah surah, sementara ia berbagi *'amûd* dengan lainnya, akan menjadi berbeda berdasarkan keutamaan argumen yang diambil untuk merepresentasikan *'amûd* yang sama.[31]

Integrasi Struktural

Sekarang kita akan membandingkan pandangan Ishlâhî tentang pembagian sebuah surah dan hubungan linier antar ayat-ayatnya

[30] Lihat, sebagai contoh, Ishlâhî, *Tadabbur*, 7:11 (surah 52) dengan 7:45 (surah 53), dan 7:429 (surah 65) dengan 7:451 (surah 66).

[31] Lihat, sebagai contoh, *Ibid.*, 4:9 (surah 18) dengan 4:85 (surah 19), 4:571 (surah 25) dengan 4:627 (surah 26), dan 4:705 (surah 27) dengan 4:775 (surah 28).

dengan pandangan Thabâthabâ` î dan Sayyid Quthb dalam hal yang sama. Lagi-lagi kita akan mengambil surah 4 sebagai rujukan utamanya.

Ishlâhî membagi surah menjadi 23 kelompok ayat, Thabâthabâ` î menjadi 31 kelompok ayat, dan Sayyid Quthb menjadi 16 kelompok ayat. Pada beberapa hal, pembagian Ishlâhî serupa dengan milik Thabâthabâ` î (ayat 1, 11-14, 19-22, 71-76, 101-104) atau milik Sayyid Quthb (ayat 36-43, 44-57, 58-70); dan ketiga mufassir ini meletakkan ayat 176 di bagian tersendiri. Tetapi ada beberapa perbedaan signifikan antara pendekatan Ishlâhî dan pendekatan dua mufassir lainnya. Pertama, kita akan membandingkan Ishlâhî dengan Thabâthabâ` î.

Dari analisisnya tentang surah 4 (dan surah lainnya), seseorang akan menangkap kesan bahwa Thabâthabâ` î membuat satu bagian baru pada variasi sekecil apa pun yang nampak terjadi dalam tema surah. Dalam uraiannya pada surah 4, ayat 31, 43, dan 135, masing-masing membentuk bagian yang berbeda,[32] sementara dalam uraian Ishlâhî, mereka adalah bagian (dan, dalam pendapat saya, bagian yang terintegrasi dengan baik) dari bagian yang lebih besar.[33] Upaya Ishlâhî untuk mengelompokkan sebanyak mungkin ayat dengan ide yang sama dalam satu kelompok ayat dan membuat kelompok ayat baru hanya akan terjadi jika ide tersebut suatu yang pasti. Untuk menggambarkan perbedaan Ishlâhî dan Thabâthabâ` î, yang pertama memasukkan ayat 15-18 dari surah 4 di satu kelompok ayat, sementara yang belakangan membaginya menjadi dua kelompok ayat (ayat 15-16, 17-18). Ayat-ayat ini membahas tentang tema pencabulan, memberikan hukuman (awal) untuk kejahatan tersebut, dan menyatakan bahwa pelakunya akan bebas jika mereka bertobat. Keputusan Thabâthabâ` î untuk memisahkan bagian ini dengan ayat 17-18 mungkin disebabkan fakta bahwa kedua ayat ini, bukan ayat 15-16, menggambarkan apa sebenarnya *tawbah* (taubat) itu. Ishlâhî

[32] Thabâthabâ` î, 4:323 (surah 4), 359 (surah 31); 5:108 (surah 43)

[33] Ishlâhî, 2:59-60 (surah 4), 74-76 (surah 31), 178-179 (surah 43).

menggabungkan empat ayat tersebut menjadi satu bagian barangkali karena kata *tawbah* yang ada di ayat 16, dan juga karena diawali *innamâ* ("tetapi kemudian, meskipun begitu, namun") dalam ayat 17 memberikan hubungan langsung dengan dua pasangan ayat (15-16 dan 17-18) yang paling baik dipertahankan dengan membuatnya menjadi satu kumpulan dari ayat empat tersebut. Perbedaan yang sama dalam pendekatan juga jelas dalam perlakuan dua orang mufassir ini terhadap ayat 135-152, yang mana menjadi satu kelompok ayat dalam penjelasan Ishlâhî[34] dan empat kelompok ayat dalam Tabataba'i.[35]

Namun ini bukan berarti bahwa Thabâthabâ` î selalu membagi sekumpulan ayat menjadi lebih banyak kelompok ayat dibanding Ishlâhî. Kebalikannya juga kadang terjadi. Sebagai contoh, ayat 105-126 dari surah 4 merupakan satu kelompok ayat dalam Thabâthabâ` î, namun menjadi dua kelompok ayat dalam Ishlâhî. Ayat 115 menjelaskan hukuman untuk orang-orang yang menentang Nabi Muhammad. Thabâthabâ` î dan Ishlâhî setuju mengatakan bahwa ayat 116 memberikan sebab alasan mengapa hukuman itu terjadi.[36] Bagi Thabâthabâ` î, hubungan antara ayat 115 dan 116 mengharuskan penyertaan ayat 116 (bersama dengan sepuluh ayat selanjutnya) di bagian yang sama dengan ayat 115. Namun, Ishlâhî mengelompokkan ayat 116-126 pada kelompok ayat yang berbeda. Sulit untuk mengatakan apakah lebih tepat membuat satu atau dua kelompok ayat dari ayat-ayat tersebut, tetapi dua kelompok ayat Ishlâhî memiliki setidaknya satu kelebihan: mereka mempertimbangkan perubahan kata ganti orang dari satu bagian ayat ke bagian lainnya. Ayat 105-115 secara khusus berbicara kepada Nabi, sementara ayat 116-126 membicarakan tentang musuh-musuhnya. Jadi, salah satu pertimbangan yang digunakan Ishlâhî, tetapi mungkin tidak berlaku

[34] *Ibid.*, 2:173, 178 ff.

[35] Thabâthabâ` î., 5:108.

[36] *Ibid.*, 5:83. Ishlâhî, *Tadabbur*, 2:155-156, 159.

bagi Thabâthabâ` î, adalah perubahan signifikan dari pelaku, nada, dan suasana hati dalam surah.

Sementara Thabâthabâ` î membagi sebuah surah menjadi banyak kelompok ayat, Sayyid Quthb hanya membaginya menjadi beberapa saja. Secara umum, Sayyid Quthb barangkali merupakan yang paling tidak ketat diantara tiga mufassir di atas dalam membagi kelompok ayat dalam satu surah. Bukti paling mencolok ditunjukkan oleh fakta bahwa dia membiarkan pembagian tradisional juz al-Qur'an mempengaruhi pembagian kelompok ayatnya. Pembagian al-Qur'an menjadi 30 juz bersifat kuantitatif dan dimaksudkan untuk memudahkan pembaca untuk menyelesaikan satu bacaan al-Qur'an setiap bulan. Hal ini tidak dirancang untuk mengakomodasi penggalan tematis dalam teks al-Qur'an, kecuali jika secara kebetulan. Pada sebelas poin dalam *Fî Zhilâl al-Qur`ân*[37] (dua kali ditemukan dalam surah 4 ayat 23 dan 147), pembagian surah Sayyid Quthb pasti menyesuaikan juz al-Qur'an, terlepas dari apakah pembagian tersebut dibenarkan atau tidak dengan alasan sendiri. Baik Thabâthabâ` î ataupun Ishlâhî tidak memberikan perhatian terhadap juz itu sendiri ketika menganalisis surah.

Oleh karena itu, berkenaan dengan pembuatan kelompok ayat dalam surah, pendekatan Ishlâhî terkesan lebih metodis dan pembagiannya lebih koheren dan padu, dibanding Thabâthabâ` î dan Sayyid Qutb.

Ishlâhî juga berhasil dengan lebih baik dalam menjaga hubungan linier antar ayat dan kelompok ayat dalam surah.

Thabâthabâ` î, meski biasanya konsen dengan interkoneksi ayat dalam surah, tidak akan menyatakan bahwa seluruh ayat dalam suatu surah membentuk rantai yang tidak terputus. "Kebanyakan ayat, dia menulis tentang surah 4, tidak tak terhubung."[38] Di sini dia tidak hanya mengakui bahwa beberapa ayat dalam surah mungkin tidak

[37] Ajza' 2-11, 13.

[38] Thabâthabâ` î, 4:134.

memiliki koneksi satu sama lain, ia juga berbicara dengan istilah yang tidak pasti ("…tidak tak terhubung"), yang pada kenyataannya, sering menjadi karakteristik ucapannya tentang koneksi linier dalam surah.[39] Lagi-lagi, kadang dia merasa puas hanya dengan membuat suatu hubungan yang lemah – "kemiripan hubungan", untuk menggunakan kalimat-kalimatnya sendiri[40] - diantara ayat-ayat; kadang-kadang dia menolak gagasan bahwa hubungan antar ayat-ayat atau bagian-bagian tertentu dapat dibangun;[41] dan kadang-kadang dia tidak berusaha membuat hubungan tersebut.[42] Sayyid Quthb berusaha keras untuk menghubungkan antar ayat dan kelompok ayat dalam satu surah. Tetapi upaya utamanya nampaknya berkaitan dengan menghubungkan semua ayat dalam satu surah ke tema utam surah tersebut, dan, dalam prosesnya, dia kadang-kadang lalai membangun hubungan linier diantara ayat-ayat dengan kelompok ayat. Sebagai contoh, Sayyid Quthb berkomentar tentang bagian yang terdiri dari ayat 105-113 surah 4 yang menggambarkan upaya al-Qur'an untuk memurnikan komunitas Muslim dari sikap kafir yang tersisa, pemurnian ini menjadi perhatian utama dari surah 4.[43] Tetapi dia tidak menjelaskan bagaimana bagian ini terhubung dengan kelompok ayat sebelumnya dan mengapa ia menempati posisi seperti itu dalam surah tersebut. Tinjauan yang sama dapat diambil dari perlakuannya terhadap setidaknya dua kelompok ayat lainnya (ayat 135-147,[44] 148-170[45]) dan ayat-ayat individual dalam surah 4.

Bagi Ishlâhî, suatu hubungan linier yang jelas dan tidak terpatahkan antara ayat-ayat dan kelompok ayat dalam surah bersifat

[39] Lihat, sebagai contoh, *Ibid.*, 4:323, 387.

[40] *Ibid.*, 4:316.

[41] Lihat, sebagai contoh, *Ibid.*, 4:360.

[42] Lihat, sebagai contoh, *Ibid.*, 4:353; 5:39, 45, 108, 111, 124. Seseorang mungkin menyimpulkan bahwa, baginya, suatu koneksi linier yang tak terpatahkan diantara ayat-ayat dalam satu surah bukan merupakan pokok dari kesatuan surah.

[43] Sayyid Quthb, 2:751-752.

[44] *Ibid.*, 2:773-775.

[45] *Ibid.*, 2:795-797.

integral dengan kesatuan surah, dan dia membuat suatu usaha berkelanjutan untuk membangun hubungan tersebut. Demikian ayat-ayat dalam satu surah tidak muncul hanya untuk membuat suatu hubungan dengan tema utamanya, tetapi mereka merepresentasikan, melalui rantai tak terpatahkan yang mereka buat, perkembangan logis dari tema tersebut. Struktur linier, dengan kata lain, masuk ke dalam struktur tematik surah, dan, dalam analisis akhir, keduanya menjadi tak terpisahkan.

Ringkasan

Perbandingan antara pandangan Ishlâhî tentang surah sebagai satu kesatuan dengan pandangan yang serupa dari Thabâthabâ` î dan Sayyid Quthb menunjukkan bahwa surah tersebut memiliki ketepatan tematik yang lebih besar dan integrasi struktural yang lebih baik dalam pandangan Ishlâhî daripada dua mufassir lainnya.

BAB V
PASANGAN SURAH

Konsep tentang surah-surah yang berpasangan dikemukakan pertama kali oleh Ishlâhî. Menurut Ishlâhî, sebagai sebuah kaidah, Surah-surah al-Qur'an dalam pengaturannya sekarang disusun secara berpasangan. Hal ini, sama seperti pemahaman bahwa masing-masing surah adalah sebuah kesatuan yang terintegrasi namun berbeda satu sama lainnya di satu sisi, namun di sisi lain semua surah hadir dalam bentuk pasangan, masing-masing pasangan terdiri dari dua surah yang mirip dan berbeda dengan pasangan surah lainnya. Dalam sebuah unit yang mandiri, sebuah surah, sebagai anggota pasangan, menjadi lengkap hanya ketika surah tersebut diletakkan bersama dengan anggota pasangan lainnya.

Sebagai bukti atas keberadaan pola surah-surah yang berpasangan di dalam al-Qur'an, Ishlâhî menunjukkan sejumlah surah yang nampak laksana kembar, seperti Surah 2 dengan 3, dan Surah 113 dengan 114. Dia juga menyatakan bahwa Muhammad biasa membaca surah-surah tertentu sebagai pasangan dalam shalat, seperti Surah 61 dengan 62, Surah 75 dengan 76, dan Surah 87 dengan 88, merupakan indikasi lain tentang surah-surah yang berpasanga.[1] Kenyataan bahwa kemunculan surah-surah tersebut membentuk pasangan yang jelas tidak luput bahkan dari perhatian seseorang yang membaca al-Qur'an sepintas lalu saja. Fakta bahwa Muhammad sering membaca, dalam shalat, surah-surah tertentu secara berpasangan juga sangat terkenal.[2]

---

[1] Ishlâhî, *Tadabbur*, 1: xiv.

[2] Lihat, sebagai contoh, Muslim, "Kitâb al-Jumu'ah, Bâb Mâ Yuqra'u fî Yawm al-Jumu'ah"; Nasâ'î, "Kitâb Iftitâh al-Shalâh, Bab al-Qira'ah fi al-Zuhr"; Darimi, "Kitâb al-Shalâh, Bâb Qadr al-Qirâ'ah fî al-Zuhr."

Namun, Ishlâhî mengembangkan ide surah-surah berpasangan tersebut dalam sebuah konsep terperinci dan menerapkannya secara lebih luas, yang mana menghasilkan beberapa pandangan menarik dalam komposisi al-Qur'an. Konsep tersebut menjadi sebuah bagian integral dalam teori *nazhm* Ishlâhî, dan kerenanya, sebagaimana dijelaskan Ishlâhî menjadi bagian esensial dalam memahami al-Qur'an. Ishlâhî pada faktanya memahami, berdasarkan penjelasan ayat 15:87 dan 39:23 yang menyatakan bahwa prinsip surah-surah yang berpasangan dibenarkan oleh al-Qur'an sendiri, sebuah pertanyaan yang akan kami angkat pada bab selanjutnya. Dalam bab ini, deskripsi konsep Ishlâhî tentang surah yang berpasangan akan dianalisis dengan sebuah tinjauan kritis terkait kontribusinya.

Pasangan Surah: Analisis Sinoptik

Sebagian besar surah-surah dalam al-Qur'an, 82 dari 114 surah, secara jelas dijelaskan Ishlâhî sebagai pasangan. Dia tampaknya menyiratkan bahwa 16 surah lainnya masuk pada kategori ini. Tiga surah dideskripsikan sebagai "tambahan", dalam artian bahwa mereka menjelaskan tema-tema penting tertentu yang dihadirkan secara singkat dalam surah-surah yang sebelumnya. Mempertimbangkan kedudukan Surah 1 yang luar biasa, menyisakan dua belas surah tidak masuk dalam hitungan. Adapun spesifikasi dari masing-masing kategori adalah sebagai berikut:

1. Surah-surah berikut dikhususkan Ishlâhî sebagai pasangan: 2-3; 6-7; 10-11; 12-13; 16-17; 18-19; 20-21; 22-23; 25-26; 27-28; 29-30; 31-32; 34-35; 36-37; 38-39; 42-43; 44-45; 50-51; 52-53; 61-62; 67-68; 69-70; 71-72; 73-74; 75-76; 77-78; 79-80; 81-82; 85-86; 87-88; 89-90; 91-92; 93-94; 95-96; 97-98; 101-102; 103-104; 105-106; 107-108; 109-110; 113-114.[3]

[3] Angka-angka di luar tanda kurung merujuk pada surah-surah, sementara angka yang di dalam menunjukkan volume dan halaman yang ada di dalam Kitab *Tadabbur*: 2-3 (I:611-616); 6-7 (2:591); 10-11 (3:347); 12-13 (3:509); 16-17 (3:713); 18-19 (4:85); 20-21 (4:253); 22-23 (4:431); 25-26 (4:627); 27-28 (4:775); 29-30 (5:67);

2. Meskipun Ishlâhî tidak menyebutkan mereka sebagai pasangan, deskripsinya tentang surah-surah berikut memberikan kesan bahwa dia menganggap mereka terhubung dalam cara berikut: 4-5; 8-9; 14-15; 40-41; 58-59; 65-66; 99-100; 111-112.[4]
3. Surah 24 adalah tambahan untuk surah 23,[5] dan surah 49 dengan surah 48,[6] sementara surah 33 adalah tambahan untuk keseluruhan kelompok surah.[7]
4. Surah 1, *al-Fâtihah* ("Pembukaan"), adalah berhubungan dengan pembukaan al-Qur'an (dan juga dengan kelompok surah I, yang mana dia menjadi bagian di dalamnya). Oleh karena itu, surah ini tidak perlu surah lain sebagai pasangan.[8]

Pembagian ini menyisakan surah 46, 47, 48, 54, 55, 56, 57, 60, 63, 64, 83, dan 84 yang tidak termasuk kategori manapun. Perlakuan Ishlâhî terhadap surah-surah ini menimbulkan sejumlah permasalahan yang akan kami diskusikan kemudian.

Komplementaritas

Dasar konsep Ishlâhî tentang pasangan surah adalah ide tentang komplementaritas: dua surah membentuk pasangan karena mereka saling melengkapi satu sama lain dalam cara yang signifikan. Ishlâhî secara umum mendeskripsikan anggota surah menjadi pasangan karena secara essensial memiliki kesamaan *'amûd* dan muatan,

---

31-32 (5:149); 34-35 (5:345); 36-37 (5:447); 38-39 (5:553); 42-43 (6:199); 44-45 (6:297); 50-51 (6:575); 52-53 (7:45); 61-62 (7:349); 67-68 (7:505); 69-70 (7:559); 71-72 (7:609); 73-74 (8:17, 37); 75-76 (8: 99); 77-78 (8:151); 79-80 (8:191); 81-82 (8:235); 85-86 (8:297); 87-88 (8:325); 89-90 (8:365); 91-92 (8:397); 93-94 (8:409, 423); 95-96 (8:449); 97-98 (8:473); 101-102 (8:519); 103-104 (8:543); 105-106 (8:569); 107-108 (8:579); 109-110 (8:615); 113-114 (8:671).

[4] *Ibid.*, 4-5 (2:9-10, 215-216); 8-9 (3:113); 14-15 (3:589); 40-41 (6:71); 58-59 (7:279); 65-66 (7:429-430, 451); 99-100 (8:489, 497); 111-112 (8:644).

[5] *Ibid.*, 1: xiv; 4:491.

[6] *Ibid.*, 1: xiv; 6:479.

[7] *Ibid.*, 5:77

[8] *Ibid.*, 1: xiv. Lihat juga *Ibid.*, 1: 26-27.

meskipun dua surah tersebut berbeda secara signifikan dalam perlakuan mereka terhadap *'amûd* dan muatan. Demikian perbedaan-perbedaan antara dua surah tersebut, dan karenanya muncul komplementaritas, ditemukan dalam perlakukan surah terhadap materi pelajaran mereka dibanding tentang materi pelajaran itu sendiri.

Ishlâhî membedakan beberapa bentuk berbeda dari komplementaritas, berikut dijelaskan beberapa hal yang paling prinsipil:

1. *Keringkasan dan Detail*. Dua surah mungkin melengkapi satu sama lain ketika salah satu dari mereka menyatakan sebuah tema secara singkat dan surah lainnya memperlakukannya secara panjang lebar. Sebagai contoh, sementara surah 16 menampilkan secara singkat pesan Islam di hadapan penduduk Makkah Jahiliyah dan Yahudi, memperingatkan mereka yang menolaknya, surah 17 menjelaskan secara terperinci pesan tersebut dan memberikan detil peringatannya. Lebih jauh, surah 7 menguraikan kumpulan perintah yang hanya dirujuk secara singkat dalam surah 16. Terakhir, surah 16 menyinggung hijrah kaum Muslim selanjutnya ke Madinah, sementara surah 17 berbicara secara eksplisit tentang hal tersebut dan memerintahkan kaum Muslim menyiapkan diri mereka untuk itu. Contoh lainnya adalah hubungan antara surah 73, yang memberitahukan Muhammad bahwa Tuhan akan segera memberikan "tanggung jawab yang berat"[9] di pundaknya, dan surah 74, yang menjelaskan karakteristik dari tanggung jawab tersebut dan memerintahkan Muhammad bagaimana cara melaksanakannya.[10]

2. *Prinsip dan Ilustrasi*. Dalam beberapa contoh, satu di antara surah yang berpasangan menggambarkan suatu hukum atau dasar yang dinyatakan pada surah lainnya dalam istilah-istilah umum. Demikian surah 58 mengatur hukum bahwa, pada akhirnya, kemenangan milik Allah dan nabi-nabi-Nya, adapun musuh-musuh

[9] *Qawlan tsaqîlan*, yang secara literal berarti "kalimant yang berat".

[10] Ishlâhî, *Tadabbur*, 8: 37.

Allah dan nabi-nabi-Nya ditakdirkan kalah, sementara surah 59 menjelaskan hukum ini dengan merujuk pada peristiwa-peristiwa tertentu yang belakangan terjadi di masa itu.[11] Demikian pula, surah 95 menyatakan dasar bahwa seorang manusia, jika dia abai mengembangkan potensi kebaikannya, akan menjadi rusak dan tidak layak untuk dirinya sendiri, sementara surah 96 menggambarkan prinsip ini dengan merujuk pada tabiat kaum Quraish.[12]

3. *Jenis Bukti-bukti yang berbeda*. Dua surah kadang-kadang melengkapi satu sama lain dengan menggunakan jenis bukti-bukti yang berbeda untuk mendukung pernyataan yang sama. Surah 12 dan 13 keduanya menyatakan bahwa kebaikan pasti akan menang terhadap kejahatan. Namun, sementara surah 12 memperkuat pernyataan ini dengan bukti historis (kisah Yusuf), surah 13 membandingkan akal dan fenomena alam untuk menunjukkan kesamaan maksud.[13] Contoh lainnya dari bentuk komplementaritas ini ditemukan dalam surah 75 dan 76. Kedua surah menjelaskan tentang perlunya manusia dihisab pada Hari Pembalasan. Tetapi surah 75 mengungkapkan hati nurani manusia sebagai dasar penghisaban, sedangkan surah 76 menghadirkan akal manusia sebagai bukti, karena manusia wajib mempertanggungjawabkan penggunaannya suatu hari nanti.[14]

4. *Perbedaan dalam Penekanan*. Dalam beberapa kasus, masing-masing dari dua surah yang berpasangan ini menekankan aspek-aspek yang berbeda dari tema yang sama. Surah 2 dan 3 menjadi sebuah contoh yang bagus. Keduanya menjelaskan tentang tema keimanan dan perilaku beriman, penekanan pada surah 2 jatuh pada iman sementara pada surah 3 pada perilaku beriman. Keduanya mendiskusikan tentang Ahli Kitab, surah 2 memfokuskan pada Yahudi sementara surah 3 pada umat Kristen. Keduanya memberikan

[11] *Ibid.*, 7:279.

[12] *Ibid.*, 8: 433, 449.

[13] *Ibid.*, 3: 509.

[14] *Ibid.*, 8: 71-72, 99.

argument-argumen berdasarkan fenomena alam dan juga dalil dalam kitab-kitab terdahulu, tetapi surah 2 lebih memfokuskan argumen berdasarkan jenis pertama, dan surah 3 pada jenis kedua.[15]

5. *Premis dan Kesimpulan*. Beberapa surah adalah pelengkap untuk setiap surah lainnya dalam arti bahwa salah satu mereka menyatakan sebuah premis sementara yang lain menggambarkan sebuah kesimpulan. Situasi ini sebagaimana ditemukan dalam surah 105 dan 106, juga surah 107 dan 108. Surah 105 mengingatkan kaum Quraisy tentang perlindungan Allah terhadap Ka'bah dari invasi asing. Kesimpulan ditarik dari surah selanjutnya bahwa kaum Quraisy seharusnya menyembah hanya Tuhan Pemilik Ka'bah.[16] Demikian pula, surah 107 mengindikasikan kaum Quraisy sebagai pemelihara Ka'bah yang tidak layak, dan surah 108 menjatuhkan hukuman: pembebastugasan dari hak pemeliharaan Ka'bah.[17]

6. *Kesatuan dari sesuatu yang bertentangan*. Satu di antara surah yang berpasangan tersebut menjelaskan sebuah tema yang nampak jelas berkebalikan dengan tema yang ada di surah lainnya dalam pasangan tersebut, tetapi dua tema tersebut merupakan kesatuan karena pada faktanya keduanya tidak lebih dari sisi positif dan negative dari tema yang sama. Sebagai contoh, surah 65 menjelaskan kepada kaum Muslim bagaimana mengetahui *hudûd* ("batasan, resolusi") Allah dalam sebuah hubungan permusuhan dengan orang lain, surah 66 memberitahukan mereka bagaimana mengenali *hudûd* dalam sebuah hubungan percintaan.[18] Contoh lainnya, surah 103 menggambarkan orang-orang yang memiliki keunggulan moral dan selanjutnya akan mendapatkan keselamatan, dan surah selanjutnya memberikan informasi tentang orang-orang yang menderita karena penyakit moral dan selanjutnya akan dihukum.[19] Dalam setiap

[15] *Ibid.*, 1: 614-615.

[16] *Ibid.*, 8: 555-556, 569-570.

[17] *Ibid.*, 8: 579-580, 589-590.

[18] *Ibid.*, 7: 429-430, 451.

[19] *Ibid.*, 8: 543.

pasangan surah-surah tersebut, anggota-anggota surah menjelaskan tentang aspek positif dan negatif dari kategori moral yang sama.

Ishlâhî mendapati jenis lain dari komplementaritas selain yang disebutkan di atas. Beberapa contoh yang dikutip juga ditempatkan lebih dari satu kategori. Tetapi, penjelasan di atas seharusnya dapat memberikan suatu ide yang cukup jelas tentang bagaimana, menurut Ishlâhî, dua surah yang mandiri, sebagai anggota-anggota dari pasangan surah, menjadi unit-unit pelengkap dalam suatu keseluruhan baru.

Kedekatan dan Urutan

Dalam skema Ishlâhî, sebuah pasangan surah harus disusun dari surah-surah yang berdekatan saja; surah-surah, satu atau lebih yang menghapus satu sama lain tidak mungkin membentuk sebuah pasangan. Ishlâhî juga menganggap signifikan urutan surah tertentu dari surah-surah yang membentuk pasangan, menawarkan surah 2 dan 3 sebagai contohnya. Sebagaimana dijelaskan di atas, surah 2 membahas tema keimanan, mendiskusikan tentang Yahudi, dan menghadirkan argumen berdasarkan fenomena alam, sementara surah 3 menceritakan implikasi praktis dari keimanan, mendiskusikan tentang umat Kristiani, dan menghadirkan argumen berdasarkan kitab-kitab terdahulu. Karena keimanan mengawali perilaku beriman, secara historis Yahudi lebih dahulu ada dibanding umat Kristiani, dan argument dari fenomena alam, menjadi karakter umum, memiliki daya tarik yang lebih luas dibanding argumen yang dinyatakan dalam kitab-kitab terdahulu dan secara logis lebih utama dibanding yang belakangan, Ishlâhî menyimpulkan bahwa surah 2 seharusnya mendahului surah 3, seperti urutan yang sesungguhnya dalam al-Qur'an.[20]

[20] *Ibid.*, 1: 1: 615-616.

Surah-Surah Tambahan

Ishlâhî tidak berpikir bahwa keberadaan surah-surah tambahan melanggar prinsip surah yang berpasangan. Nyatanya, dia nampak menganggap surah-surah tersebut sebagai penguatan teorinya tentang *nazhm*. Karena pertimbangan *nazhm*, ia nampaknya ingin mengatakan, bahwa hal tertentu, yang diangkat dalam satu surah, dibahas secara rinci dalam sebuah surah tambahan, karena pembahasan terperinci tentang hal ini dalam surah sebelumnya mungkin merusak *nazhm* surah ini. Lebih lanjut, sebuah surah tambahan sangat erat hubungannya dengan surah sebelumnya bahwa, karena alasan praktis, dia menjadi bagian dari surah tersebut dan tidak membutuhkan surah lain untuk membentuk pasangan.[21]

Penilaian Kritis

Dengan konsepnya tentang pasangan surah, Ishlâhî memperkenalkan sebuah elemen baru dari kompleksitas teori *nazhm* Farâhî. Farâhîn sering berbicara tentang hubungan-hubungan diantara surah-surah, tetapi dia secara khusus lebih konsen menjelaskan tentang *nazhm* surah-surah secara individual. Melampaui hal tersebut, Ishlâhî berusaha menunjukkan bahwa al-Qur'an juga memiliki *nazhm* pada tingkatan pasangan surah. Setelah melakukan kajian perbandingan yang cermat terhadap *nazhm* surah-surah secara individual, dia melakukan konstruksi sebuah system yang terperinci dimana dia mencoba memperhitungkan pengecualian-pengecualian untuk apa yang dia anggap sebagai sebuah prinsip yang diterapkan secara teratur. Apa kekuatan dan kelemahan konsep Ishlâhî?

1. Sebagai permulaan, konsep tersebut meneguhkan pernyataan esensial dari Bab III, yaitu, bahwa al-Qur'an memiliki metode dan koherensi. Dengan menyoroti sifat saling melengkapi dari surah-surah al-Qur'an, Ishlâhî mengemukakan sebuah argumen yang kuat

[21] *Ibid.*, 1: xiv; 4: 491; 6:479.

tentang pasangan surahnya. Komplementaritas dari surah-surah memiliki signifikansi dua kali lipat secara tematis dan struktural.

Pada level tematis, ide tentang komplementaritas menghadirkan *amûd* dan muatan-muatan dari surah-surah yang dipasangkan dalam ringkasan yang lebih tajam. Dalam Bab III[22], kami membandingkan pernyataan Farâhî dan Ishlâhî tentang '*amûd* dari surah 66 dan menyimpulkan bahwa pernyataan belakangan lebih akurat. Akurasi yang lebih besar tersebut boleh jadi dijelaskan oleh perbandingan, atau kontras, yang digambarkan Ishlâhî diantara '*amûd* dua surah tersebut (lihat di atas). Ide tentang komplementaritas juga menjelaskan mengapa beberapa surah membuat pernyataan-pernyataan tanpa membuktikannya, meletakkan prinsip-prinsip tanpa mengilustrasi-kannya secara cukup, dan hanya menghadirkan jenis-jenis bukti tertentu. Dalam surah-surah pasangannya lah seseorang harus mencari pembuktian pernyataan, ilustrasi prinsip-prinsip, dan jenis-jenis bukti yang lainnya.

Pada level struktural, komplementaritas dari surah-surah meng-klarifikasi aspek-aspek tertentu dari struktur surah-surah al-Qur'an. Kadang-kadang jumlah ruang yang dikhususkan untuk tema tertentu dalam sebuah surah mungkin terasa kecil sekali. Namun, dalam pasangan surah, tema tersebut agaknya akan didiskusikan daam detail yang lebih terperinci. Dengan demikian, apa yang tidak proporsional dalam konteks surah tunggal akan menjadi proporsional dalam konteks sebuah pasangan surah. Sekali lagi, beberapa surah tampak mulai dengan tiba-tiba (seperti surah 9 dan 21) atau berakhir dengan tiba-tiba (seperti surah 22 dan 67). Tetapi ketiba-tibaan itu akan hilang ketika surah-surah tersebut dianggap bersama-sama dengan surah pasangan mereka (seperti surah 8 dengan 20, dan surah 23 dengan 66).

Demikian, dengan memunculkan aspek saling ketergantungan antara surah-surah, prinsip pasangan surah menampilkan al-Qur'an

[22] Dalam catatan no. 38

sebagai sebuah kitab yang ditandai dengan fitur desain dan koherensi yang jelas, menghapuskan anggapan bahwa al-Qur'an adalah sebuah karya yang tidak berhubungan satu sama lainnya.

2. Tetapi ini bukan untuk mengatakan bahwa tidak ada masalah dalam konsep Ishlâhî. Diantaranya adalah, pertama, surah-surah yang tidak sesuai dengan skema Ishlâhî tentang pasangan dan yang disebut sebagai surah-surah "tunggal". Sekarang surah-surah tunggal tersebut mungkin tidak akan menjadi tantangan serius dalam konsepnya jika Ishlâhî hanya ingin menyatakan sebuah prinsip umum yang dapat diterapkan untuk kebanyakan surah tetapi tidak perlu untuk keseluruhannya. Tetapi Ishlâhî berusaha merumuskan skema yang ketat tentang pasangan yang hampir tidak memungkinkan adanya pengecualian-pengecualian. Oleh karena itu, surah-surah tunggal menjadi sebuah masalah besar.

Pada bagian tertentu dalam *Tadabbur*, Ishlâhî menyebut surah 55 dan 66 sebagai satu pasangan,[23] sementara kemudian menyebut surah 56 dan 57 juga sebagai satu pasangan.[24] Perbedaan ini jelas merupakan kekhilafan pihak Ishlâhî, karena pasangan sesungguhnya adalah surah 54 dengan 55 dan surah 56 dengan 57 – yang akan menjelaskan posisi surah 54 yang bermasalah.

Hubungan antara surah 46, 47, dan 48 adalah sebuah isu yang belum terpecahkan dalam skema Ishlâhî. Dua surah pendahulunya dianggap Ishlâhî sebagai satu pasangan, dan surah 49 sebagai tambahan (lihat di atas). Demikian juga, surah 46, 47, dan 48 menyebabkan masalah karena mereka tidak dapat membentuk dua pasangan yang terpisah dan mereka tidak juga disebut sebagai tambahan oleh Ishlâhî. Hanya aka nada satu pasangan yaitu surah 46-47 atau 47-48, tetapi pembahasan Ishlâhî tentang surah-surah ini[25] tidak membantu dalam mengidentifikasi pasangan surah yang benar.

---

[23] *Ibid.*, 7: 143.

[24] *Ibid.*, 7: 191.

[25] *Ibid.*, 6: 337, 387, 431

Seseorang mungkin cenderung melihat surah 47-48 sebagai satu pasangan, namun hal ini menyisakan status surah 48 yang tidak dijelaskan.

Ketidakjelasan yang sama juga terjadi pada status surah 60. Surah tersebut berdiri sendiri diantara dua pasangan surah (surah 58-59 dan surah 61-62), dan hanya dapat menjadi tambahan untuk surah 59. Tetapi pembahasan Ishlâhî tentang ini[26] tidak memberikan indikasi apa pun tentang itu; tidak juga tentang muatan surah itu.

Kedudukan surah 63 dan 64 juga tidak jelas. Dua surah pendahulunya (surah 61 dan 62) membentuk satu pasangan, sebagaimana dua surah berikutnya (surah 65 dan 66). Tetapi pada hal tertentu, Ishlâhî nampaknya menganggap surah 63 sebagai tambahan surah 62.[27] Jika inilah yang terjadi, surah 64 tidak dapat menjadi pasangan surah 63. Jika itu merupakan tambahan surah 63, kita akan mendapati hasil yang aneh dari satu surah tambahan yang melengkapi surah tambahan lainnya. Seolah bermaksud melipat-gandakan kerumitan tersebut, Ishlâhî mengatakan bahwa surah 65 dan 66 adalah tambahan dari surah 64.[28] Nampak ada ketidakjelasan dalam terminology saat ini. Ungkapan-ungkapan yang biasa dia gunakan untuk menjelaskan sebuah surah tambahan adalah *takmilah*, *tatimmah*, dan *damimah*,[29] tiga kata ini bermakna "tambahan" atau "lampiran." Tetapi kadang-kadang dia menggunakan ungkapan-ungkapan ini secara longgar, yaitu, untuk surah-surah yang buka "tambahan" dalam arti kata yang ketat. Dengan demikian, pernyataannya bahwa surah 65 dan 66 adalah tambahan (*takmilah* dan *tatimmah*) untuk surah 64 mempersulit masalah. Surah 83 juga disebut oleh Ishlâhî sebagai pelengkap surah 82,[30] meskipun di

[26] *Ibid.*, 7: 319.

[27] *Ibid.*, 7: 393.

[28] *Ibid.*, 7: 430.

[29] Lihat, sebagai contoh, *Ibid.*, 4:491; 6:479.

[30] *Ibid.*, 8: 249.

tempat lain, ia menyiratkan bahwa surah ini adalah pasangan surah 84.[31]

3. Menurut Ishlâhî, hanya surah-surah yang berdekatan mungkin membentuk pasangan. Tetapi aturan kedekatan ini nampaknya rusak sekurangnya dalam beberapa hal. Surah 77 dan 78 adalah satu pasangan. Tetapi Ishlâhî sendiri menyatakan bahwa yang pertama ini memiliki kemiripan yang jelas dengan surah 51 di satu sisi dan surah 55 di sisi lain.[32] Surah 69 dan 70 adalah pasangan lain. Tetapi Ishlâhî mencatat bahwa surah 69 sangat mirip dengan surah 56 dan 68.[33] Bisakah disarankan bahwa kedekatan aturan dapat disisihkan sebagai prinsip utama dan surah seperti 51 dan 77, 55 dan 71, dan 56 dan 69 dianggap sebagai pasangan? Di sisi lain, dan sebagai sebuah argument menentang hal tersebut di atas, seseorang bisa berpendapat bahwa paling tidak sejauh menyangkut masalah komposisi al-Qur'an, pertanyaan tentang kesamaan dalam hal isi antara surah-surah yang tidak berdekatan adalah masalah yang sangat berbeda dengan keberadaan pasangan surah yang berdekatan. Posisi yang diambil pada masalah ini juga akan memutuskan apakah seseorang dapat mengeksplorasi kemungkinan bahwa beberapa surah dapat membentuk tiga serangkai, atau bahkan empat serangkai. Penjelasan Ishlâhî sendiri tentang surah-surah tersebut tidak sepenuhnya mengecualikan kemungkinan seperti itu, karena dalam beberapa waktu dia merujuk pada muatan yang mirip dengan apa yang ada di lebih dari dua surah. Demikianlah, surah 52, 53, dan 53 dapat dianggap sebagai tiga serangkai, dan surah 56, 68, 69, dan 70 sebagi empat serangkai.

Sebuah pertanyaan akhir harus diketengahkan adalah apakah Ishlâhî tidak menekankan irreversibilitas urutan yang mana anggota-

[31] *Ibid.*, 8: 267. Lihat juga *Ibid.*, 2: 9; dimana Ishlâhî menyebut surah 4 pelengkap surah 3, padahal sangat jelas surah 3 berpasangan dengan surah 2 dan surah 4 dengan surah 5.

[32] *Ibid.*, 8: 123.

[33] *Ibid.*, 7: 535.

anggota surah dari satu pasangan tersebut terjadi dalam al-Qur'an. Kajian lebih jauh dapat mengklarifikasi apakah, setidaknya dalam beberapa kasus, hal tersebut dapat membuat perbedaan jika urutas surah-surah tersebut dibalik.

4. Sebagaimana dijelaskan sebelumnya, ide komplimentaritas mendasari konsep Ishlâhî tentang surah yang berpasangan. Selanjutnya, isu kritis lainnya adalah apakah menerapkan beragam jenis komplimentaritas tersebut, seseorang dapat dijustifikasi menghubungkan surah-surah yang berdekatan tidak dianggap sebagai pasangan-pasangan oleh Ishlâhî, seperti surah 13 dengan 14[34], 70 dengan 71,[35] dan 74 dengan 75.[36]

5. Meskipun ditemukan hadis-hadis yang digunakan Muhammad ketika melafalkan surah-surah dalam kombinasi tertentu (pasangan surah dalam skema Ishlâhî), terdapat juga banyak hadis yang menunjukkan bahwa Muhammad sering menggabungkan surah-surah dalam shalat yang tidak berpasangan dalam skema Ishlâhî, seperti surah 21 dan 50,[37] 33 dan 88, 62 dan 88,[38] 109 dan 111.[39] Selintas pandang pada "Bab Komprehensif tentang Bacaan al-Qur'an dalam Shalat" dalam "Kitab al-Shalat" dalam *Nayl al-Awthâr* karangan Muhammad ibn Alî al-Syaukânî (w. 1255/1839) menunjukkan bahwa Muhammah sangat fleksibel dalam pilihan surah-surah untuk dibaca dalam shalat.[40]

---

[34] *Ibid.*, 3: 551

[35] *Ibid.*, 7: 585.

[36] *Ibid.*, 7: 71.

[37] Muslim, "Kitâb Shalât al-'Idayn, Bab Mâ Yuqra'u fî Shalât al-'Idayn"

[38] *Ibid.*, "Kitâb al-Jumu'ah, Bab "Mâ Yuqra` u fî Yawm al-Jumu'ah."

[39] Nasâ` î, "Kitâb Iftitâh al-Shalâh, Bâb al-Qirâ'ah fi al-Rak'atayn qabl al-Maghrib."

[40] Syawkânî, 2:255-261. Lihat juga Suyûthî, *Durr*, 5:140.

Ringkasan

Menurut Ishlâhî, surah-surah dalam al-Qur'an, sebagai suatu kaidah, adalah berpasangan; beberapa pengecualian untuk kaidah ini cocok dengan keseluruhan skema berpasangan. Satu pasangan surah dibentuk dari dua surah khusus yang berdekatan yang biasanya membahas *'amûd* yang sama, tetap selalu melengkapi satu sama lainnya dalam satu cara yang signifikan atau lebih. Meskipun Ishlâhî secara effektif menunjukkan bahwa pasangan surah-surah dalam kelompok surahnya memiliki pola tertentu dari komplementaritas, mungkin dapat dipertanyakan bagaimana tepatnya menentukan pola-pola tersebut. Dengan menggunakan konsep ini, Ishlâhî telah berusaha menjelaskan beberapa aspek dari desain dan koherensi al-Qur'an yang sampai sekarang belum dipahami.

BAB VI
KELOMPOK SURAH

Menurut Ishlâhî, tidak hanya surah-surah al-Qur`an yang terangkai, melainkan surah-surah itu juga tergabung untuk membentuk sejumlah kelompok yang lebih besar. Ishlâhî meminjam ide tentang pengelompokan surah itu dari Farâhî. Akan tetapi, ide tersebut masih dalam bentuk yang belum sempurna dari Farâhî yang tidak menggalinya secara mendalam. Ishlâhî kemudian mengembangkannya menjadi sebuah konsep yang lengkap dengan bagian-bagiannya yang dijelaskan dengan baik.

Dalam pandangan Farâhî, surah-surah al-Qur`an bisa dibagi ke dalam sembilan kelompok. Pada Ishlâhî, jumlah itu dikurangi menjadi tujuh, di mana kelompok-kelompok itu terdiri dari surah-surah berikut: Kelompok I: surah 1-5, Kelompok II: surah 6-9, Kelompok III: surah 10-24 (pada Farâhî, kelompok ini dipecah menjadi dua: surah 10-22 dan surah 23-24), Kelompok IV: surah 25-33, Kelompok V: surah 34-49, Kelompok VI: surah 50-66, Kelompok VII: 67-114 (pada Farâhî, kelompok ini juga dipecah menjadi dua: surah 67-112 dan surah 113-114).1 Sebagaimana bisa dilihat, perbedaan antara Farâhî dan Ishlâhî tidak banyak. Akan tetapi, dalam menjelaskan dan mengembangkan, Ishlâhî mengemukakan kemajuan yang jelas melebihi Farâhî.

[1] Ishlâhî, *Tadabbur*, 1: xii-xiii. Farâhî, *Dalâ`il*, 92-93.

Koherensi

Seperti halnya masing-masing surah dalam al-Qur` an, setiap kelompok surah memiliki poros (*'amûd*) atau tema tersendiri.[2] Setiap surah dalam kelompok memiliki aspek tertentu dari *'amûd* itu. Bahkan, *'amûd* menggambarkan bagian perkembangan yang logis dalam surah-surah dalam kelompok, dan untuk melacak perkembangan itu, urutan surah-surah yang ada tetap utuh. Dengan ungkapan lain, suatu kelompok ditandai oleh koherensi secara tematik dan struktural. Koherensi ini bisa dicontohkan dengan merujuk Kelompok II.

Kelompok II berisi surah 6-9, yaitu surah al-An'âm (binatang ternak), al-A'râf (tempat tertinggi), al-Anfâl (harta rampasan perang), dan al-Tawbah (tobat) dengan susunan seperti itu. *'Amûd* pada kelompok itu adalah: Islam sebagai agama Ibrahim.[3] Suku Quraisy mengklaim menjadi para pengikut dan para pewaris agama yang ditanamkan olehnya. Al-An` âm menjelaskan bahwa mereka telah menyelewengkan agama tersebut, mengemukakan Islam sebagai agama Ibrahimi yang sejati, dan mengajak mereka untuk menjadi muslim.[4] Karena suku Quraisy adalah penerima langsung risalah Islam, maka surah berikutnya, al-A'râf memberi peringatan kepada mereka akan akibat-akibat besar menolak risalah tersebut.[5] Surah

---

[2] Setiap kelompok mengandung tema-tema tersendiri yang berbeda dengan kelompok surah yang lain, tapi tema-tema seperti itu pelengkap bagi poros (*'amûd*) tersendiri dalam sebuah kelompok.

[3] Ishlâhî, *Tadabbur*, 1: xiii, 2: 385. Di sini, secara ringkas, dikemukakan *'amûd* tujuh kelompok surah sebagaimana diidentifikasi oleh Ishlâhî: I: Syarî'ah atau hukum Islam; II: agama Ibrahim; III: Pergulatan antara kebenaran dan kebatilan dan perhatian hukum Tuhan berkaitan dengan itu; IV: Kerasulan; V: Tawhîd atau keesaan Tuhan (Allah swt); VI: Akherat; VII: Indzâr atau peringatan kepada orang-orang kafir. *Ibid.*, 1: xiii.

[4] *Ibid.*, 2: 385, 386, 387.

[5] *Ibid.*, 2: 385, 591. Ishlâhî membuat distingsi antara rasul messenger) dan nabi (prophet). Pada dasarnya, kedua mengemban tugas yang sama, yaitu tugas menyampaikan risalah Tuhan kepada manusia. Akan tetapi, tidak seperti nabi, seorang rasul menyampaikan kepada manusia yang menjadi tujuan langsung dengan peringatan akhir. Lihat, misalnya, *Ibid.* 1: 434 (juga lihat catatan di halaman

ketiga, al-Anfâl, memerintahkan kepada kaum muslimin untuk bersatu di bawah panji-panji Islam untuk mempersiapkan diri melawan suku Quraisy.[6] Al-Tawbah, yaitu surah terakhir dalam kelompok itu, memuat ultimatum kepada suku Quraisy sebagai orang-orang yang menjadi sasaran langsung al-Qur` an untuk memilih antara masuk Islam dan berperang.[7]

Empat surah tersebut akan tampak tersusun secara sistematis dalam al-Qur` an. Al-An'âm adalah surah dakwah; surah ini berisi ajakan kepada suku Quraisy untuk memeluk Islam. Al-A'râf adalah surah pemberian peringatan; surah ini memberi peringatan kepada suku Quraisy atas penyerangan terhadap Islam. Al-Anfâl adalah surat persiapan; surah ini berisi perintah kepada kaum muslimin untuk mempersiapkan diri untuk berperang melawan suku Quraisy. Al-Tawbah adalah surah perang; surah ini mengumumkan perang melawan suku Quraisy karena mereka tidak beriman dengan agama Ibrahim, mendeklarasikan bahwa kaum muslimin adalah pewaris sejati agama tersebut, dan menggantikan suku Quraisy dengan kaum muslimin sebagai pemelihara Ka'bah, simbol dan peninggalan agama Ibrahim.[8]

Ini adalah sebuah analisis yang tajam terhadap surah-surah itu dan akan melakukan penilaian melalui studi yang lebih intensif terhadapnya. *'Amûd* surah-surah, sebagaimana dinyatakan oleh Ishlâhî, akan tampak memberi koherensi secara tematik terhadap kelompok surah. Bahkan, akan bisa disepakati bahwa Ishlâhî mendahului dalam hal menemukan hubungan urutan logis antara surah-surah. Kita sekarang akan menguji lebih detil pengertian koherensi sebuah kelompok surah.

---

itu), 697. Risalah Muhammad ditujukan secara langsung kepada bangsa Arab, secara tidak langsung kepada manusia yang lainnya. *Ibid.*, 3: 150-151.

[6] *Ibid.*, 2: 385, 3: 9-10.

[7] *Ibid.*, 2: 385, 3: 113-114.

[8] *Ibid.*, 2: 385-386.

Ukuran menentukan koherensi dalam suatu kelompok adalah sejauh mana kelompok tersebut bisa terlihat memiliki kandungannya sendiri dan memiliki ciri tersendiri dibandingkan kelompok-kelompok lainnya. Melihat secara dekat terhadap kelompok II akan menunjukkan bahwa skema Ishlâhî memiliki validitas esensial.

Kelompok yang mendahului kelompok II terdiri dari, dengan pengecualian surah al-Fâtihah yang pendek itu (yang merupakan pembukaan terhadap kelompok I, tapi juga terhadap seluruh isi al-Qur` an), empat surah yang panjang. *'Amûd* kelompok I adalah *syarî'ah* atau hukum. Nah, kelompok berbicara tentang Ahl al-Kitâb yang memiliki hukum dalam bentuk kitab Taurat. Melalui kelompok itu, al-Qur` an mengutip beberapa peristiwa dan memberi komentar yang sangat penting yang hanya jika bisa ditempatkan di balik latar belakang. Diskusi teologi yang detil tentang surah 2 dan 3 menjadi point pentingnya. Rujukan-rujukan apa pun yang disebutkan oleh al-Qur` an berkaitan dengan suku Quraisy dalam surah-surah ini, dalam konteks kelompok itu, bersifat insidental.[9]

Ketika kita tiba pada kelompok II, kita merasa terkejut dengan adanya pergeseran pemandangan yang komplit. Latar belakang kelompok ini diwarnai oleh konflik antara kaum muslimin dengan suku Quraisy. Dibandingkan dengan kelompok I, kelompok II memuat lebih sedikit rujukan-rujukan ke kitab-kitab suci sebelum al-Qur` an. Di sisi lain, argumen dari alam, sejarah Arab, dan seterusnya, melimpah, karena argumen-argumen dengan model seperti inilah yang menjadikan apa yang ditujukan oleh Muhammad ke bangsa Arab lebih bisa dimengerti.[10] Secara ringkas, ketika arah pembicaraan keseluruhan pada kelompok I diarahkan kepada dialog dengan *Ahl al-Kitâb*, maka arah pembicaraan keseluruhan pada kelompok II diarahkan kepada dialogo dengan suku Quraisy. Ketika seseorang melewati dari kelompok I ke kelompok II, ia akan

[9] *Ibid.*, 1: 32, 611-615; 2: 386.

[10] *Ibid.*, 2: 386.

merasakan bahwa perubahan yang menyolok "zona atmosfer" telah terjadi.

Perubahan "zona atmosfer" yang sama juga akan dirasakan ketika berpindah dari kelompok II ke kelompok III. *'Amûd* kelompok II yang telah mencapai point pentingnya pada surah 9 dengan deklarasi perang tidak lagi menonjol pada surah 10 dan berikutnya. Nada pembicaraan surah-surah pada kelompok III berbeda menyolok dari nada pembicaraan surah-surah pada kelompok II, sesuatu yang dengan mudah bisa dibuktikan dengan studi perbandingan, misalnya, surah 9 dan 10. Dengan demikian, inilah alasan untuk meyakini bahwa kelompok-kelompok surah versi Ishlâhî dipilah dengan baik dan memiliki kandung tersendiri.

Sebuah fakta yang menarik tentang empat surah dalam kelompok II adalah bahwa masing-masing dari tiga surah terakhir mencapai point pentingnya lebih cepat dibanding satu surah sebelumnya, yaitu mempercepat gerak keseluruhan surah-surah itu menunju final, yaitu, menuju upaya mewujudkan *'amûd* kelompok surah. Pada al-An'âm, point penting itu dicapai pada ayat 74-90,[11] sedangkan peristiwa yang menyolok dari hidup Ibrahim, bersama dengan ringkasan yang berdasar nash tentang ajaran-ajaran para rasul dalam garis Nabi Ibrahim, memunculkan karakter sejati agama Ibrahimi. Sebanyak 73 ayat pertama berbicara tentang bagian ini, sedangkan ayat-ayat selanjutnya bisa disebut sebagai peleraian. Pada al-A'râf, rangkaian cerita orang-orang terdahulu yang mewarnai *'amûd* surah dimulai dengan ayat 59. Pada al-Anfâl, seseorang sulit mendapatkan gambaran secara cepat melalui beberapa ayat pertama ketika rujukan ke peristiwa Perang Badr mulai muncul, sehingga perlu menentukan suasana keseluruhan surah. Pada al-Tawbah, perang dikumadangkan di ayat pembuka sekali.

Kelompok I juga bisa menjadi contoh tentang jenis pergerakan cepat seperti ini. *'Amûd* kelompok itu, sebagaimana telah kami

[11] *Ibid.*, 2: 460.

kemukakan, adalah hukum. Pada surah kedua, al-Baqarah, tema itu tidak dibicarakan hingga ayat 177. Pada surah ketiga, Âl 'Imrân, bagian yang terkait dengan perintah-perintah hukum bisa dikatakan dimulai dengan ayat 92. Pada al-Nisâ` , bagian yang terkait dengan hukum dimulai dengan ayat 2, dan pada al-Mâ` idah dengan ayat 1.

Sekarang kita akan membuktikan kebenaran pernyataan kami tentang hubungan antarsurah dalam suatu kelompok. Kelompok I dan II, yang kami kutip untuk menjelaskan pernyataan itu, adalah kedua kelompok itu dengan surah-surah panjang. Akan tetapi, sementara mungkin mudah untuk mengidentifikasi point penting dan peleraian dalam suatu surah yang panjang karena kanvas surahnya besar, mungkin tidak mudah untuk melakukan hal itu dalam kasus surah-surah pendek. Sebagai contoh, surah-surah pada kelompok VI dan VII yang secara perlahan pendek dan pendek lagi ketika kita bergerak ke bagian akhir, sehingga menjadikan semakin sulit bagi seseorang untuk menentukan bentuk hubungan antarsurah yang tampak jelas ada di antara surah-surah pada kelompok I dan II. Bahkan, pada kelompok VI dan VII, beberapa model "gerakan berlanjut" dapat dilihat terjadi. Dengan mengambil kelompok VII sebagai contoh, ada perbedaan yang menyolok antara surah-surah di bagian awal dan di bagian akhir. Sejumlah surah pada bagian awal relatif bersifat diskursif: surah-surah itu memuat *'amûd* kelompok , yaitu peringatan terhadap orang-orang kafir,[12] dalam bentuk uraian detil dan menarik kesimpulan setelah mengemukakan berbagai macam bukti. Dengan begitu, surah-surah itu bergerak dengan suatu kecepatan yang agak "santai". Sebaliknya, beberapa surah-surah terakhir (khususnya surah 109-111) memiliki nada pembicaraan yang mengarahkan ke kesimpulan: tanpa mengemukakan uraian detil, surah-surah itu mengemukakan kesimpulan dengan ungkapan-ungkapan yang mengikat. Karena surah-surah itu berpegangan dengan *'amûd* kelompok dengan cara langsung dan blak-blakan, surah-surah itu bisa dikatakan "buru-buru" menuju *'amûd* itu. Kesan

[12] *Ibid.*, 8: 479.

keseluruhan seseorang mungkin bahwa sifat diskursif surah-surah awal dalam kelompok secara perlahan membentuk atmosfer di mana dengan begitu surah-surah terakhir yang mengemukakan kesimpulan menjadi relevan. Kajian yang mendalam tentang kelompok ini dan kelompok lain mungkin bisa menjelaskan bahwa surah-surah itu juga memuat pola struktur yang sangat mirip dengan pola struktur yang ditemukan pada kelompok I dan II.

Pembagian Makkîyah-Madanîah

Masing-masing kelompok-kelompok yang ditawarkan Ishlâhî memuat setidaknya satu surah makkîyah dan satu surah madanîyah dalam bentuk kelompok yang batasan yang berbeda, dengan blok makkîyah dan mendahului madanîyah. Di sini, berikut ini adalah pembagian arif kelompok oleh Ishlâhî berkaitan dengan surah-surah makkîyah dan madanîyah:[13]

Kelompok I : surah 1-5 (surah 1 makkîyah, surah 2-5 madanîyah)
Kelompok II : surah 6-9 (surah 6-7 makkîyah, surah 8-9 madanîyah)
Kelompok III : surah 10-24 (surah 10-23 makkîyah, surah 24 madanîyah)
Kelompok IV : surah 25-33 (surah 25-32 makkîyah, surah 33 madanîyah)
Kelompok V : surah 34-49 (surah 34-46 makkîyah, surah 47-49 madanîyah)
Kelompok VI : surah 50-66 (surah 50-56 makkîyah, 57-66 madanîyah)
Kelompok VII: surah 67-114 (surah 67-109 makkîiyah, 110-114 madanîyah)

Satu permasalahan muncul di sini. Dalam menawarkan pembagian surah-surah kepada makkîyah dan madanîyah ini, Ishlâhî bertolak dari beberapa point satu atau beberapa pembagian yang

[13] *Ibid.*, 1: xii-xiii; 7: 479.

dikemukakan secara tradisional. Suatu perbandingan antara pembagian Ishlâhî, misalnya, dengan yang dikemukakan oleh Zarkasyî akan bisa menunjukkan bahwa pembagian Ishlâhî berbeda dengan pembagian Zarkasyî dalam delapan surah: 13, 22, 55, 76, 98, 99, 111, dan 112. Zarkasyî membuat daftar enam surah pertama sebagai surah madanîyah dan dua surah terakhir sebagai surah makkîyah,[14] sedangkan Ishlâhî menyebut enam surah pertama sebagai surah makkîyah dan dua surah terakhir sebagai surah madanîyah. Jika pembagian Zarkasyî adalah benar, maka pembedaan yang dilakukan oleh Ishlâhî antara batasan makkîyah dan madanîyah akan menjadi pertanyaan. Di sisi lain, jika pembagian Ishlâhî adalah benar, maka pembagian berdasarkan pandangan tradisional, sebagaimana dikemukakan oleh Zarkasyî, yang patut dipertanyakan.

Ishlâhî tampaknya di posisi aman terkait dengan lima di antara delapan surah: 13, 22, 55, 76, dan 99. Bukti yang ditemukan dari dalam surah 55, 76, dan 99 sendiri secara jelas menunjukkan bahwa surah-surah ini adalah makkîyah. Surah 55 dan 76 rata-rata dianggap sebagai surah-surah makkîyah oleh banyak penafsir.[15] Akan tetapi, tidak ada alasan mengapa dengan cara yang sama tidak dikatakan hal yang sama berkaitan dengan surah 99 yang berbicara tentang tema makkîyah secara jelas.[16]

Kecuali pada ayat 41, surah 13 juga menunjukkan secara tak keliru adalah surah makkîyah. Ayat tersebut berbunyi, "Apakah mereka tidak melihat bahwa Kami mendatangi daerah (Makkah), dikurangi sedikit demi sedikit tepi-tepinya?" Para penafsir memahami hal ini sebagai rujukan ke ekspansi militer dari arah Madinah terhadap Islam yang mulai mengancam suku Quraisy di Makkah. Ketika membantah pandangan ini, Ishlâhî mengatakan bahwa ayat tersebut merujuk ke popularitas misi Islam di fase Makkah dalam

[14] *Ibid.*, 1: xii-xiii; 7: 479.

[15] Tentang surah 55, lihat Mawdûdî, 5: 244-246, dan Suyûthî, *Durr*, 6: 139. Tentang surah 76, lihat Mawdûdî, 6: 180-182; Suyûthî, *Durr*, 6: 297.

[16] Bandingkan dengan Mawdûdî, 6: 418.

karir kenabian Muhammad. Misi tersebut pertama disampaikan kepada suku Quraisy yang menolak untuk menerimanya. Sementara itu, misi Islam itu dikenal luas di kalangan suku-suku di luar Makkah dan bahkan menarik minat sejumlah penduduk Madinah. Suku Quraisy ketika itu mulai merasakan keberadaan Islam, yang meski ingin mereka berantas di dalam kota Makkah, justeru telah berakar kuat di luar Mekkah, dan kenyataannya mulai mendekati mereka. Sebagaimana ayat 40 dari surah yang sama secara jelas nyatakan, suku Quraisy meminta bukti dari klaim al-Qur` an bahwa paganisme akan merosot di tangan Islam. Ayat 41 menjawab permintaan ini dengan mengatakan: Jika suku Quraisy ingin melihat suatu tanda (bukti), maka kenyataan bahwa mereka sekarang terkurung di rumah mereka sendiri tentu adalah tanda (bukti). Ishlâhî juga menunjukkan--dan ini adalah suatu argumen yang kuat untuk menopang pendiriannya–bahwa 21: 44 adalah suatu ayat yang hampir identik, dan bahwa surah 21 bisa dianggap secara pasti sebagai surah makkîyah.[17] Meskipun sejumlah ulama lain juga menganggap surah 13 sebagai surah makkîyah,[18] Ishlâhî, sepengathuan saya, adalah tokoh pertama yang telah melengkapi bukti secara jelas bahwa surah itu adalah makkîyah, dan bukti tersebut, dan nanti akan diamati, dikemukakan atas dasar penafsiran *nazhm* ayat-ayat yang dilibatkan.

Jenis pendekatan *nazhm* yang sama diterapkan oleh Ishlâhî dalam pembahasannya tentang surah 22. Ayat 38-41, yang diturunkan di Madinah mendorong banyak ulama untuk meyakini bahwa surah itu adalah madanîyah. Akan tetapi, Ishlâhî berargumen, memasukkan sejumlah ayat madanîyah dengan cara apa pun dalam surah makkiyah tidak akan menjadikannya sebagai surah madanîyah; ayat penutup yang panjang dari surah 73, misalnya, adalah madanîyah, tapi surah itu dianggap makkîyah oleh semua ulama.[19] Bahkan, ayat 38-41 dari

[17] Ishlâhî, *Tadabbur*, 3: 546-547.

[18] Lihat, misalnya, Sayyid Quthb, 4: 2039, catatan 2 dan Mawdudi, 2: 440.

[19] Ishlâhî, *Tadabbur*, 4: 341.

surah 22 yang dari sifatnya merupakan sisipan[20] hanya menjelaskan pemikiran yang telah dikemukakan dalam ayat 25, sebuah ayat makkîyah yang berisi kritik terhadap suku Quraisy yang menghalangi kaum muslimin dari melaksanakan ibadah di Ka'bah, dengan ayat 38-41 yang membolehkan kaum muslimin untuk menggunakan kekuatan jika kekuatan juga digunakan oleh suku Quraisy untuk menghentikan mereka dari beribadah di Ka'bah.[21] Dengan ungkapan lain, argumen Ishlâhî adalah bahwa beberapa ayat-ayat yang disisipkan dan berisi penjelasan mungkin tidak bisa merubah dengan cara apa pun status surah-surah yang benar-benar makkîyah.

Surah 99 sangat kontroversial ketika harus diidentifikasi apakah surah itu makkîyah atau madanîyah. Beberapa ulama menganggap bahwa surah itu jelas merupakan surah makkîyah, sebagian ulama lain menyatakan bahwa surah itu pasti madanîyah. Alasan mengapa terjadi perbedaan pendapat itu secara tajam, Mawdudi menyatakan, surah itu sendiri tidak memungkinkan untuk mendukung pandangan lain.[22] Akan tetapi, Ishlâhî membantah bahwa surah itu makkîyah dan bahwa surah itu diturunkan pada waktu ketika Ahl al-Kitâb, khususnya kaum Yahudi di Madinah, diliputi kekahwatiran akan cepatnya Islam diterima di Arab. Itulah yang alasan mengapa, kata Ishlâhî, surah itu merujuk secara jelas kepada Ahl al-Kitâb.[23] Argumen tersebut masuk akal, tapi mungkin tidak konklusif. Surah itu tidak seharus dianggap madanîyah hanya karena Ahl al-Kiâb diliputi oleh kekhawatiran terhadap diterimanya Islam. Kritik serupa juga akan diterapkan oleh Ishlâhî dalam melihat surah 112. Ishlâhî menegaskan bahwa surah tersebut adalah madanîyah dan bahwa surah tersebut dimaksudkan berfungsi untuk meringkas kepercayaan Islam ketika dibedakan dari kepercayaan-kepercayaan lain di Arab.[24] Begitu juga,

[20] *Ibid.*, 4: 396.

[21] *Ibid.*, 4: 389-390.

[22] Mawdudi, 6: 410.

[23] Ishlâhî, *Tadabbur*, 8: 473-474. Lihat juga ibid, 6: 527-528.

[24] *Ibid.*, 8: 643-644.

ada riwayat-riwayat yang bertentangan berkaitan dengan statusnya sebagai makkîyah atau madanîyah.[25]

Surah 111 lah yang memunculkan masalah paling serius. Ada kesepakatan umum bahwa surah tersebut adalah makkîyah,[26] dan Ishlâhî tampaknya satu-satunya orang yang menyebutnya madanîyah. Pandangan tradisional, sebagaimana dijelaskan ulang oleh Ishlâhî, adalah sebagai berikut. Di awal karir kenabiannya, Muhammad suatu ketika berkumpul bersama dengan keluarganya dari suku Quraisy dan mengingatkan mereka akan azab yang akan menunggu mereka jika mereka menolak risalahnya. Abu Lahab, paman Muhammad, secara kasar berkata: *Tabban laka a li hâdzâ da'awtanâ* ("Celaka engkau! Hanya untuk ini kah engkau memanggil kami ke sini?").[27]

Kritik Ishlâhî terhadap pandangan tersebut ada dua point. Pertama, di luar karakter al-Qur` an untuk mengemukakan argumen yang tidak logis seperti itu. Beberapa pemuka Makkah dan Tâ` if bersalah dengan menghina Muhammad, tapi al-Qur` an tidak pernah menyebut-nyebut kesalahan itu, bahkan al-Qur` an tidak pernah menyebut para penentang Muhammad sebagai "orang-orang kafir" sampai sifat memusuhi mereka sudah melampaui batas dan mereka tidak bisa dimaafkan lagi. Kedua, ungkapan *tabbat yadâ Abî Lahabin* (secara harpiah, "Semoga tangan Abu Lahab patah") mengandung makna yang sangat berbeda dengan *tabban laka* Abu Lahab… Ungkapan yang terkahir adalah kutukan, dan karena bisa digolongkan sebagai apa yang disebut sebagai *insyâ`* dalam tata bahasa Arab.[28] Tapi, ungkapan terdahulu berasal dari idiom dalam bahasa Arab (*tabbat yadâ fulânin*) yang bukan kutukan dan mengandung makna,

[25] Lihat Mawdudi, 6: 530-532. Mawdudi menyatakan bahwa surah itu makkîyah, dan suatu surah makkîyah awal di situ. *Ibid.*, 6: 532.

[26] *Ibid.*, 6: 520.

[27] Ishlâhî, *Tadabbur*, 8: 628-629.

[28] Pernyataan-pernyataan yang tidak bisa diiyakan atau ditolak dengan dengan penyelidikan (dalam bahasa Arab: *lâ yahtamilu al-tashdîq wa al-takhdzîb* disebut *jumal insyâ`iyyah* ("kalimat-kalimat yang bercirikan *insyâ`* "). Kalimat-kalimat yang memuat perintah, keinginan, dan sebagainya, termasuk dalam kategori ini.

dalam pengertian bukan kutukan, bahwa seseorang telah gagal mencapai tujuannya, menepis serangan, atau menghindari sesuatu yang tidak menyenangkan. Dengan ungkapan lain, ayat tersebut hanya membuat prediksi (yang dibuat dalam bentuk waktu lampau) untuk menunjukkan bahwa ia persis seperti kenyataan yang terjadi) bahwa kekuatan Abu Lahab, sebagai "pemuka agama terhormat" dan karenanya menjadi pemuka agama Makkah, telah hancur. Ayat seperti itu secara gramatikal adalah sebuah *khabar* (berita).[29] Prediksi tersebut terbukti di periode Madinah ketika tanda-tanda jelas kejatuhan Abu Lahab muncul. Sebuah tanda penting adalah kekalahan suku Quraisy, yaitu tempat bertumpunya kekuatan Abu Lahab, di Perang Badr yang terjadi pada Februari 624 M. Abu Lahab sendiri meninggal segera setelah itu. Jadi, surah tersebut pasti diturunkan di Madinah.[30]

Kritik Ishlâhî terhadap pandangan tradisional itu adalah tepat. Akan tetapi, apakah lalu kritik itu mesti mengikuti bahwa penafsirannya sendiri terhadap surah itu adalah benar? Mungkin tidak. Apa yang ditunjukkan oleh Ishlâhî adalah kelemahan pendapat yang klaimnya berkaitan dengan validitas bertumpu pada hubungan yang seharusnya ada antara peristiwa tertentu yang terjadi di Makkah dan diturunkannya surah tersebut. Akan tetapi, jika bisa ditunjukkan bahwa surah tersebut tidak mungkin diturunkan dalam hubungannya dengan peristiwa itu, masih ada kemungkinan bahwa surah tersebut memiliki hubungan dengan sebagian peristiwa lain yang terjadi di Makkah, atau tentu dengan situasi umum di Makkah, di mana Abu Lahab selalu memainkan peran untuk memusuhi Muhammad.[31] Bahkan, argumen yang dikemukakan oleh Ishlâhî untuk menopang pendapat bahwa surah itu suatu *surah madanî awal* mungkin

[29] Pernyataan-pernyataan yang bisa diiyakan atau ditolak dengan penyeledikan disebut *jumal khabarîyah* ("kalimat pemberitahuan").

[30] Ishlâhî, *Tadabbur*, 8: 629-630.

[31] Dengan demikian, Mawdudi (6: 520-524) merujuk ke sikap bermusuhan umumnya Abu Lahab dan istrinya, bukan ke suatu peristiwa tertentu, sebagaimana terlihat kondisinya dalam peristiwa turunnya surah tersebut.

digunakan untuk menopang pandangan bahwa surah itu adalah *surah makkîyah akhir*. Dengan demikian, Farâhî berpendapat bahwa surah tersebut diturunkan menjelang peristiwa hijrah ke Madinah.[32]

Sebagian keberatan-keberatan ini, Ishlâhî mencoba memetakan, bisa dilihat dari sudut pandang penyusunan secara struktural surah-surah makkîyah dan madanîyah dalam kelompok-kelompok akan bisa dibuktikan sangat konsisten. Akan tetapi yang menjadi pertanyaan adalah: siginifiknasi tematik apa, jika ada, yang dimiliki oleh penyusunan seperti ini? Ini membawa kita untuk mempertimbangkan hubungan antara surah-surah makkîyah dan madanîyah dalam kelompok-kelompok.

Menuru Ishlâhî, surah-surah madanîyah dalam suatu kelompok berkaitan dengan surah-surah makkîyahnya sebagaimana cabang-cabang terhubung dengan akar pohon.[33] Analogi sederhana ini, dalam konteks teori *nazhm* Ishlâhî, memiliki implikasi-implikasi berikut: 1) bahwa hubungan antara dua rangkaian surah dalam suatu kelompok adalah integral; 2) bahwa surah-surah madanîyah dalam suatu kelompok membawa implikasi praktis dari pernyataan-pernyataan yang berisi ajaran yang dibuat di surah-surah makkîyah kelompok itu; 3) bahwa blok makkîyah surah-surah dalam suatu kelompok mendahului blok madanîyah bukan karena kebetulan, melainkan dengan rancangan, karena "akar" mesti ada sebelum cabang. Kelompok II akan berfungsi untuk memberikan gambaran tentang hal ini.

Al-An'âm dan al-A'râf, dua surah makkîyah dari kelompok II, mendahului al-Anfâl dan al-Tawbah, dua surah madanîyah. Bertolak dari apa yang teah dikemukakan pada bagian awal bahasan tentang empat surah, akan mudah untuk menyimpulkan bahwa dua surah pertama terutama membahas tentang persoalan-persoalan teoretis dan dua surah yang terakhir terutama membahas tentang persoalan-

[32] Farâhî, *Dalâ 'il*, 93.

[33] Ishlâhî, 1: xiii-ix.

persoalan praktis, dan bahkan bahwa isu-isu praktis pada dua surah terakhir bertolak dari isu-isu teoretis yang dimunculkan dalam dua surah pertama, yaitu ringkasnya, bahwa empat surah tersebut mengembangkan *'amûd* mendasar yang sama.[34]

Bahkan, jika bisa dipastikan bahwa semua surah dalam suatu kelompok tertentu terkait dengan *'amûd* kelompok, maka pertanyaan yang masih tersisa adalah apakah masing-masing dan setiap surah di antara surah-surah tersebut terhubung dengan *'amûd* secara integral? Akan tampak bahwa hubungan surah-surah madanîyah dengan *'amûd* kelompoknya tidak sedekat hubungan surah-surah makkîyah. Melihat kelompok VI akan bisa menarik point penting.

Kelompok VI berisi tujuh belas surah, tujuan makkîyah (50-56) dan sepuluh madanîyah (57-66). Penafsiran Ishlâhî terhadap *'amûd-'amûd* surah menemukan secara jelas bahwa *'amûd* kelompok, yaitu tentang kehidupan di akherat,[35] secara sistematis dikembangkan di surah-surah selanjutnya. Surah 50 menelaah ulang dan membantah pandangan bahwa akherat adalah kemustahilan secara teori.[36] Surah 51 berbicara tujuan kehidupan akherat yang merupakan: memberikan balasan kepada manusia atas perbuatan baik dan buruk mereka.[37] Surah 52 menjelaskan secara satu persatu aspek balasan yang setimpal itu.[38] Surah 53 membantah pandangan tentang Hari Pembalasan bahwa jenis perantaraan apa pun akan bisa mempengaruhi keadilan

---

[34] Point yang dikemukakan oleh Ishlâhî berkaitan dengan hubungan antara surah-surah makkîyah dan madanîyah rentan dikritik, dan kami secara ringkas mengemukakan kritik itu. Akan tetapi, ia setidaknya telah menunjukkan bahwa tidak ada pilah yang sempurna antara surah-surah makkîyah dan madanîyah, sebagaimana dikemukakan oleh tokoh-tokoh orientalis, semisal oleh Goldziher, 9-12. Tentang kritik terhadap posisi orientalis, lihat Fazlur Rahman, Major Themes, bab 8.

[35] Ishlâhî, *Tadabbur*, 6: 527.

[36] *Ibid.*, 6: 528.

[37] *Ibid.*, 6: 575.

[38] *Ibid.*, 7: 11.

Tuhan.[39] Untuk menjawab permintaan orang-orang kafir terhadap suatu "tanda" siksaan yang diancamkan, surah 54 menunjukkan sejarah sebagai pelengkap bagi semua tanda-tanda yang pasti kebenarannya.[40] Terhadap tanda-tanda ini, surah 55 menambahkan tanda-tanda dari alam dan gambaran keberadaan manusia.[41] Surah 56 meringkas kandungan surah 50-55.[42]

Ini adalah data yang luar biasa kuat berkaitan dengan *'amûd-'amûd* tujuh surah, dan *'amûd-'amûd* tersebut benar-benar tampak merupakan aspek-aspek yang berbeda dari *'amûd* kelompok. Begitu juga, tidak secepat kita mendapatkan bagian surah-surah madanîyah (yaitu surah 57 dan seterusnya) selain berupa perintah-perintah berkaitan dengan praktik tampak menonjol. Pada saat yang sama, seseorang tidak bisa membantu merasakan bahwa hubungan sejumlah surah-surah madanîyah (khususnya surah 60, 61, 63, dan 66) dengan *'amûd* kelompok tidaklah sama terpilah ketat dan jelas batasannya seperti hal dalam surah-surah makkîyah. Dengan mengambil surah 60 sebagai contoh, hanya satu ayat di dalamnya (ayat 12) yang secara eksplisit berbicara tentang akherat; empat ayat yang lain merujuk ke persoalan akherat (ayat 4, 5, 6, dan 13) terlalu singkat atau sangat tidak langsung berbicara. Bahkan, sulit untuk melihat mengapa perintah-perintah yang termuat dalam surah tersebut harus mengikuti secara tersendiri terhadap *'amûd* tentang persoalan akherat, dan mengapa ayat-ayat tersebut mungkin tidak mengikuti, secara fair dan secara logis, dengan *'amûd* tentang persoalan kenabian (yang menurut Ishlâhî, *'amûd* kelompok IV[43]) atau dengan *'amûd* tentang persoalan keesaan Tuhan (*'amûd* kelompok V[44]). Kritik terkait adalah bahwa banyak surah-surah madanîyah akan "berada di rumah" dalam

[39] *Ibid.*, 7: 45.

[40] *Ibid.*, 7: 87.

[41] *Ibid.*, 7: 120.

[42] *Ibid.*, 7: 153.

[43] *Ibid.*, 4: 571.

[44] *Ibid.*, 5: 283.

kelompok-kelompok selain daripada kelompok-kelompok di mana surah-surah itu sebenarnya berada. Sebagai contoh, menurut Ishlâhî, surah 58 menyatakan bahwa, pada akhirnya, Tuhan dan para nabi-Nya menang, sedangkan lawan-lawannya menderita kekalahan yang memalukan.[45] Akan tetapi, ini adalah yang sesungguhnya diuraikan oleh Ishlâhî sebagai *'amûd* kelompok III.[46] Pertanyaannya adalah: apakah surah 58 akan berada di luar kelompok III? Juga, surah 66, dengan kandungannya tentang perintah-perintah berkaitan dengan perceraian (ayat 1-7), tetap menjadi salah satu surah dalam kelompok I, surah kedua dan keempat yang berbicara tentang persoalan pernikahan dan perceraian dengan syarat-syarat yang sama.

Catatan tentang Gerakan Islam

Ishlâhî berpendirian bahwa setiap kelompok surah mengemukakan catatan dari fase ke fase tentang penyebaran, di bawah kepemimpinan Muhammad, tentang gerakan Islam di Arab, meskipun, dia menambahkan cara sesungguhnya mengemukakan tentang catatan itu mungkin beragam antara satu kelompok dengan kelompok lain.[47] Pernyataan ini akan menjadi benar hanya dalam pengertian yang sangat luas. Sejak kedatangan Islam yang berhasil karena pergulatan antara kaum muslimin dan para penentangnya, fase-fase utama gerakan Islam may kurang lebih dinyatakan sebagai berikut: memperkenalkan misi Islam; penerimaan misi tersebut oleh sebagian orang dan tantangan terhadap misi tersebut oleh sebagian yang lain; konflik antara orang-orang yang beriman dan orang-orang kafir; kemenang kelompok pertama ini atas kelompok terakhir ini. Sekali lagi, kelompok II mengemukakan contoh yang baik tentang perkembangan gerakan Islam sepanjang fase-fase waktu itu.

---

[45] *Ibid.*, 7: 243, 279.

[46] *Ibid.*, 3: 260.

[47] *Ibid.*, 1: xiv.

Akan tetapi, patut disangsikan bahwa setiap kelompok berhubungan dengan perkembangan seperti itu secara sistematis. Sebenarnya, komposisi sesungguhnya sebagian kelompok surah yang diusulkan Ishlâhî berlawanan dengan pandangan seperti itu. Kelompok I, misalnya, memiliki lima surah, dan dengan mengecualikan surah pembuka yang pendek, semuanya adalah madanîyah. Jelas bahwa periode makkîyah tidak direspon dalam kelompok tersebut dengan kadar panjang apa pun. Benar bahwa ada rujukan-rujukan dalam surah-surah tersebut kepada periode makkîyah. Akan tetapi, harus dikatakan bahwa kelompok itu mengemukakan catatan yang terartikulasikan dengan baik tentang berbagai fase gerakan Islam yang harus dikatakan begitu banyak. Begitu juga, kelompok III memiliki lima belas surah makkîyah, tapi hanya satu surah madanîyah, sedangkan kelompok IV hanya memiliki satu surah madanîyah berhadapan dengan delapan surah makkîyah. Juga, periode Madinah, meskipun dirujuk dalam surah-surah makkîyah dari dua kelompok itu, sulit menemukan penanganan yang terpilah dengan baik dalam kelompok-kelompok. Bahkan, nyaris hampir semua bagian dari surah akan ditemukan menangani semua atau kebanyakan fase gerakan Islam; seseorang tidak harus menganggap penanganan tersebut sebagai karakteristik kelompok model Ishlâhî saja.

Argumen Pembenar Bagi Prinsip *Nazhm*

Ishlâhî menegaskan bahwa skemanya tentang *nazhm*, dengan ide-ide komponen pasangan surah dan kelompok surahnya, menemukan pembenaran dalam al-Qur` an sendiri. Ia mengutip Q. 15: 87 (dan juga Q. 39: 23) untuk menopang idenya tersebut.

15: 87 berbunyi: "Kami telah menganugerahimu *sab'an min al-matsânî* dan al-Qur` an yang agung". *Sab'an min al-matsânî* biasanya ditafsirkan dengan "tujuh pujian yang sering diulang-ulang" dan dianggap merujuk kepada surah 1, karena surah ini, dikatakan memiliki tujuh dan diulang-ulang setiap kali melaksanakan ibadah

shalat.[48] Ishlâhî tidak setuju dengan penafsiran ini. Kata *matsânî* menurut pandangannya merujuk kepada apa yang ia yakini adalah fenomena pasangan-pasangan surah dalam al-Qur` an. Untuk membantah pandangan yang diterima secara tradisional itu, ia mengatakan, pertama, bahwa jumlah ayat dalam surah itu tidak disepakati, bahwa surah itu memiliki tujuh ayat hanya jika *basmalah* yang memang diformulakan itu dihitung sebagai satu ayat yang merupakan persoalan yang masih diperdebatkan; dan, kedua, bahwa *matsânî* sebagai bentuk jamak dari *matsnâ* bermakna "dua-dua" (seperti dalam Q. 4: 3 dan Q. 36: 46) dan bukan "sesuatu yang sering diulang-ulang". Oleh karena itu, ungkapan itu bermakna "yang disusun dalam bentuk pasangan-pasangan". Terkait dengan konjungsi *wâw* setelah *matsânî* dalam ayat tersebut, fungsinya secara tata bahasa adalah penjelasan (*tafsîr*). Jadi, ayat tersebut bermakna: "…tujuh (=tujuh kelompok surah) yang dibentuk dari *matsânî* (=pasangan surah) yang merupakan al-Qur` an yang agung." Ada beberapa *ahâdîts* yang menyebut surah 1 sebagai *matsânî*. Akan tetapi, Ishlâhî menganggap bahwa *ahâdîts* itu merujuk kepada surah itu hanya sepanjang sebagai surah yang melambangkan seakan ia adalah al-Qur` an, mungkin disebut al-Qur` an dalam bentuk miniatur. Dengan ungkapan lain, bahkan dalam *ahâdîts* itu, kata matsânî merujuk kepada al-Qur` an atau surah-surah al-Qur` an, yang menunjukkan bahwa surah-surah itu dijadikan berpasangan.[49]

Berkaitan dengan kata *sab'*, ia merujuk, menurut Ishlâhî, kepada apa yang dianggapnya sebagai tujuh kelompok surah.[50] Ishlâhî berpendapat bahwa *hadîts* yang terkenal di mana di dalamnya al-Qur` an digambarkan diturunkan *'alâ sab'ati ahrufin* memperkuat pandangan ini. Frase bahasa Arab itu biasanya diterjemahkan dengan "dengan tujuh cara membaca (*qirâ'at*) dan digunakan untuk menunjukkan berbagai pembacaan al-Qur` an. Akan tetapi, Ishlâhî

[48] Lihat, misalnya, Nîsâburî, 6: 34.

[49] Ishlâhî, *Tadabbur*, 3: 622-624. Lihat juga *Ibid.*, 5: 580; 7: 480-481.

[50] *Ibid.*, 1: xv; 3: 624.

menunjukkan–saya kira–dengan meyakinkan, bahwa penafsiran seperti itu, di samping menjadikan al-Qur` an sebagai kitab suci yang sangat problematis, tidak bisa dipertahankan atas dasar kebahasaan dan juga kesejarahan.[51] Menurutnya, kata *harf* (bentuk tunggal dari *ahruf*) dalam konteks ini bermakna "aspek, gaya, dimensi" dan, dengan demikian, merujuk kepada tujuh kelompok surah dalam al-Qur` an, masing-masing kelompok mewakili aspek atau dimensi tersendiri dari ajaran al-Qur` an dan menggunakan suatu metode atau gaya pembahasan yang unik pada kelompok itu, tujuh kelompok itu secara bersamaan mengandung keragaman-dalam-kesatuan yang merupakan karakteristik al-Qur` an.[52]

Akan tetapi, jika kritik Ishlâhî terhadap penafsiran tradisional tentang kata *ahruf* bisa diterima, akan sulit untuk mengatakan bahwa penafsirannya sendiri terhadap kata tersebut pasti benar. Karena suatu hal, seseorang mungkin menanyakan mengapa kata *sab'* tidak merujuk ke tujuh *manâzil* ("tempat-tempat perhentian", yaitu bagian-bagian, bentuk tunggalnya *manzil*) di mana ke dalamnya al-Qur` an secara tradisional dibagi dengan tujuan menyelesaikan satu kali pembacaan al-Qur` an dalam seminggu.[53] Karena alasan hal lain, tidak mungkin bahwa kata *sab'* di sini memberikan pengertian "banyak" atau "banyak sekali" dan tidak bermakna "tujuh"? Jika demikian, maka akan bisa dipertanyakan menganggapnya merujuk ke makna tujuh kelompok khusus.

Ringkasan

Surah-surah al-Qur` an, dengan susunannya sekarang, bisa dibagi menjadi tujuh kelompok. Seperti surah secara tersendiri atau pasangan surah, kelompok surah memiliki suatu 'amud sendiri yang dikembangkan dengan suatu cara metodis secara merata terhadap

[51] *Ibid.*, 7: 480-481.

[52] *Ibid.*, 3: 622-624. Lihat juga *Ibid.*, 5: 580; 7: 480-481.

[53] Pembagian *manzil* surah-surah al-Qur` an adalah sebagai berikut: I; 1-4, II: 5-9, III: 10-16, IV: 17-25, V: 26-36, VI: 37-49, VII: 50-114.

surah-surah dalam kelompok itu. Baik koherensi secara struktural maupun tematik bisa menandai suatu kelompok. Kecuali dalam sedikit kasus yang masih dipersoalkan, surah-surah makkîyah dan madanîyah dalam kelompok yang diusulkan Ishlâhî membentuk blok-blok yang berbeda-beda dengan blok madanîyah yang mengikuti makkîyah. Surah-surah makkîyah dalam suatu kelompok berbicara tentang aspek teoretis dan surah-surah madanîyah berbicara tentang aspek praktis dari *'amûd* kelompok, melalui hubungan surah-surah madanîyah dalam suatu kelompok, tidak seperti surah-surah makkîyah hubungannya dengan *'amûd*nya mungkin tidak selalu sedekat yang dikatakan Ishlâhî. Setiap kelompok, meski dalam pengertian yang digeneralisasi, membahas berbagai fase gerakan Islam yang dipimpin oleh Muhammad di Arab. Pandangan Ishlâhî bahwa skema *nazhm*nya dengan pasangan surah dan kelompok surah ditopang oleh al-Qur` an mungkin bisa dianggap tepat.

BAB VII
KESIMPULAN

1. Pendekatan Ishlâhî dalam memahami al-Qur`an bersifat langsung, holistik, dan kumulatif. Dikatakan langsung, karena ia terutama didasarkan atas pengkajian dari al-Qur`an sendiri.[1] Ishlâhî membedakan antara prinsip internal dan eksternal penafsiran al-Qur`an dan menekankan signifikansi utamanya terhadap yang disebut pertama. *Nazhm* baginya adalah yang paling penting dari prinsip internal.

   Pendekatan Ishlâhî bersifat holistik dalam pengertian bahwa pendekatan tersebut diberi sebutan seperti itu atas dasar asumsi bahwa adalah kitab suci yang terintegrasi secara baik dan harus dikaji seperti itu. Ishlâhî percaya bahwa susunan kronologis pewahyuan al-Qur`an disesuaikan dengan masa-masa kehidupan Nabi Muhammad dan para Sahabatnya, tapi bagi generasi berikutnya, susunan kompilatorisnya memiliki signifikansi lebih besar. Susunan kompilatoris didasarkan atas prinsip *nazhm*, dan tugas penafsirlah untuk menjelaskan *nazhm* tersebut.

   Pendekatan Ishlâhî bersifat kumulatif dalam pengertian bahwa pendekatan itu mengonsep *nazhm* al-Qur`an dengan beberapa tingkatan, setiap tingkatan digabungkan dengan tingkatan berikutnya. Tingkatan pertama berupaya menemukan *nazhm* di masing-masing surah, kemudian di pasangan surah, dan terakhir di kelompok surah. *Nazhm* setiap surah diandaikan berada dalam suatu pasangan surah, dan *nazhm* pasangan surah berada dalam kelompok surah.

[1] Ishlâhî, *Tadabbur*, 8: 8.

2. Ishlâhî berutang kepada Farâhî dalam hal ide begitu juga pendekatan. Ia meminjam dari Farâhî tidak hanya konsep surah sebagai kesatuan, melainkan juga teknis untuk menemukan kesatuan suatu surah. Akan tetapi, ini tidak berarti bahwa ia bukan penulis orisinal. Dalam hal pertama, ia telah melakukan penerapan secara berkelanjutan ide dan teknik Farâhî terhadap korpus al-Qur` ` an dengan capaian yang tidak kecil. Dalam hal kedua, ia tampaknya mengambil alih ide-ide Farâhî hanya setelah penyelidikan secara hati-hati. Kita bisa menyaksikan, misalnya, bahwa ia berbeda dari Farâhî dalam menafsirkan *'amûd-'amûd* beberapa surah, suatu bukti bahwa refleksi pemikiran secara mandiri tentang al-Qur` an kadang-kadang membawanya ke kesimpulan yang tidak sama dengan kesimpulan Farâhî. Dalam hal ketiga, konsepnya tentang pasangan surah adalah orisinal, seperti penafsirannya terhadap pengertian kelompok surah. Sebenarnya, Ishlâhî berhutang pemikiran kepada Farâhî, lalu dalam pengertian, Farâhî berhutang kepada Ishlâhî karena yang disebut terakhir inilah yang secara kreatif menafsirkan konsep Farâhî tentang *nazhm* dan memperluas cakupannya, berupaya untuk membangun secara efektif tesis orisinal tokoh terakhir ini, yaitu bahwa al-Qur` an memiliki *nazhm*.
3. Ishlâhî dengan meyakinkan telah menunjukkan–meskipun tidak mesti harus setuju dengan semua kesimpulannya– bahwa al-Qur` an memiliki rancangan dan metode. Dia telah menunjukkan bahwa surah-surah al-Qur` an masing-masing berputar di sekitar tema-tema sentral tertentunya, di mana ada hal yang dari aspek isi saling melengkapi antara bagian dari pasangan surah, dan rangkaian surah-surah dalam skala lebih besar yang disebutnya kelompok-kelompok surah, menampilkan pola-pola *nazhm* yang bisa dikenali. Kajian tentang *Tadabbur-i Qur`ân* selalu meninggalkan kesan pada seseorang bahwa, berbeda dengan pandangan yang biasanya ia anut, al-Qur` an adalah sebuah kitab suci yang tersusun dengan baik. Ishlâhî

telah menunjukkan bahwa al-Qur`an tidak hanya memiliki koherensi dari segi tema, melainkan juga koherensi dari segi strukutur yang, misalnya, tidak hanya surah-surah dalam suatu kelompok membahas tema besar yang tertentu, melainkan juga struktur kelompoknya bersifat logis, dan bahwa aspek *nazhm* secara tematik dan struktural pasti tidak bisa dipisahkan antara satu dengan yang lainnya.

4. Ini pada gilirannya memiliki kemampuan untuk menjawab suatu pertanyaan penting: siapa yang telah mengedit al-Qur`an? Sebagaimana yang telah kami kemukakan dalam bab II, para ulama sepakat menyatakan bahwa Muhammad sendiri yang bertanggung jawab menyusun ayat-ayat dalam surah. Akan tetapi, mereka berbeda pendapat berkaitan dengan pertanyaan tentang siapa yang menyusun surah-surah. Sebagian mengatakan bahwa dia adalah Nabi Muhammad sendiri, sedangkan yang lain berpendirian–dan ini adalah juga posisi kalangan orientalis umumnya–bahwa tugas tersebut secara sempurna dilakukan oleh para Sahabat Nabi Muhammad setelah beliau wafat. John Burton dalam *The Collection of the Qur`an* berkesimpulan bahwa seluruh al-Qur`an dikumpulkan oleh Nabi Muhammad.[2] Tanpa harus menjelaskan detil metodologi Burton, kami mungkin memberikan catatan bahwa yang ingin dibuktikan oleh Burton melalui kajian tentang sumber-sumber di luar al-Qur`an, sedangkan Ishlâhî berupaya membuktikan melalu suatu kajian melalui teks al-Qur`an sendiri. Argumen "stilistika" berikut mungkin bisa dibangun atas dasar teori *nazhm* Ishlâhî.

   Masing-masing surah al-Qur`an bersifat koheren. Ayat-ayat dalam surah-surah itu terkenal disusun oleh Muhammad. Al-Qur`an sebagai keseluruhan adalah koheren. Oleh karena itu,

[2] Burton, 239-240. Kita tidak mengatakan bahwa seluruh kesimpulan Burton adalah benar. Tidak juga pernyataan berikut dalam teks bermakna bahwa seluruh atau hampir semua kesimpulan Burton akan diterima oleh Ishlâhî.

surah-surah tersebut juga pasti memperoleh susunannya dari Nabi Muhammad.

Argumen tersebut memiliki kekurangan, karena argumen itu bertolak dari anggapan bahwa semua koherensi dalam al-Qur` an, baik dalam hal susunan ayat-ayat dalam masing-masing surah maupun dalam hal susunan surah-surah, dikatakan berasal dari Nabi Muhammad. Mungkinkah para Sahabat Nabi bisa mencapai koherensi yang sama dengan susunan surah-surah yang Nabi Muhammad capai dengan menyusun ayat-ayat dalam surah? Tentu saja hal ini bisa saja terjadi, meski tidak begitu mungkin. Karena antara *nazhm* ayat dan *nazhm* surah ada kesamaan karakter yang dijelaskan dengan paling baik atas dasar asumsi bahwa karena pelaku yang sama, dalam hal ini Nabi Muhammad.[3] Bahkan, jika Nabi Muhammad sangat serius dalam memberikan susunan tertentu ayat-ayat dalam surah, bagaimana bisa ia tetap tidak menentukan pilihan susunan surah-surah sendiri?

5. Jika al-Qur` an dalam bentuknya sekarang bersifat koheren, maka susunan kronologis al-Qur` an sebagian besarnya tidak begitu, atau kebanyakannya penting dilihat dari aspek kesejarahan. Energi besar telah dicurahkan dalam upaya untuk mengidentifikasi susunan tersebut. Akan tetapi, sebagaimana diakui umumnya bahwa susunan al-Qur` an yang sempurna dan kronologis yang akurat hampir mustahil untuk ditemukan. Jika mustahil melakukan hal ini, dan jika susunannya sekarang adalah signifikan, maka mungkin dengan susunan inilah pada dasarnya kita harus memberikan perhatian. Setidaknya, niat siapa pun tampaknya harus dihargai dengan melengkapi al-Qur` an dengan susunannya sekarang.

[3] Salah satu di antara implikasi pandangan ini (yaitu, bahwa surah-surah dalam al-Qur` an disusun Nabi Muhammad sesuai dengan prinsip *nazhm*) adalah bahwa prinsip panjang yang semakin menyusut harus diabaikan sebagai prinsip dalam mengatur susunan surah-surah dalam al-Qur` an. Pandangan tersebut lebih populer dengan tokoh-tokoh orientalis.

Prinsip *nazhm* harus menjadi bagian yang integral dari pendekatan terhadap al-Qur` an, menjadi keharusan untuk menguji secara kritis terhadap banyak koleksi tafsir tradisional dengan berpatokan pada prinsip ini. Menerapkan prinsip ini secara teratur dan konsisten setidaknya mungkin bisa menghasilkan reformulasi di beberapa bagian berkaitan dengan teori penafsiran. Sebagai contoh, prinsip ini bisa mengurangi ketergantungan dengan latar belakang turun ayat sebagai suatu perangkat penafsiran. Kita telah melihat bahwa beberapa penulis yang didiskusikan, seperti Râzî, Thabâthabâ` î, dan Sayyid Quthb, cenderung menolak suatu latar belakang turun ayat jika tampak bertentangan dengan penafsiran *nazhm* al-Qur` an. Bertumpu pada prinsip *nazhm* tampaknya bisa mengurangi ketergantungan pada *asbâb al-nuzûl*, dan korelasi mudah untuk dijelaskan. Dalam sebuah pendekatan atomistik terhadap teks, setiap unit teks (selalu tidak lebih dari satu atau sedikit kalimat atau ayat) ditafsirkan secara terpisah dari unit lain, dan dengan demikian data apa pun yang berada di luar teks, tapi muncul dianggap dapat memberi titik terang kemudian diterima. Tapi, sebuah pendekatan yang intergral atau holistik menyediakan kerangka yang bersifat konstekstual dengan batasan-batasan hermeneutika yang jelas yang mesti diperhitungkan dalam menafsirkan teks, dengan hasil bahwa hal-hal ini seperti *asbâb al-nuzûl* harus melalui pengujian perangkat dari aspek relevansi kontekstualnya sebelumnya diterima.

6. Konsep *nazhm* seperti itu tidaklah orisinal bagi Farâhî dan Ishlâhî. Akan tetapi, aspek yang orisinal adalah penafsiran mereka terhadap konsep tersebut. Mereka berbeda dengan tokoh-tokoh muslim yang lain tidak hanya dalam hal menyatakan bahwa al-Qur` an memiliki *nazhm* dari aspek struktur *juga* tema, melainkan juga dalam hal menyatakan bahwa bahwa *nazhm* adalah sebuah perangkat penafsiran yang sangat diperlukan. Dengan menerapkan prinsip *nazhm* terhadap al-Qur` an–dan mereka telah menunjukkan bahwa al-Qur` an sangat bisa

menerima penerapan seperti itu–mereka berupaya menempatkan al-Qur` an dalam konteks yang jelas batasnya untuk memperoleh penafsiran al-Qur` an yang tetap. (Lihat Afendiks B)

7. Teori *nazhm* Farâhî-Ishlâhî menghasilkan hasil-hasil yang menyenangkan secara estetis. Ide bahwa al-Qur` an adalah kitab suci yang mnyuguhkan tema-temanya secara sistematis dalam setiap surah, pasangan surah, dan kelompok surah yang memberikan al-Qur` an keistimewaan yang tidak pernah disebutkan dimilikinya sebelumnya. Begitu juga, dengan penekanannya, untuk tujuan penafsiran, pada kajian terhadap teks al-Qur` an sendiri, maka sesuai dengan, dan pada waktu yang sama penekanan-penekanan, trend-trend modern dalam penafsiran al-Qur` an.
8. Sementara teori *nazhm* Ishlâhî mampu menyuguhkan al-Qur` an dengan sinaran (perspektif) baru dan menawarkan pencerahan-pencerahan yang bernilai tinggi, sebagian dari pendirian Ishlâhî menjadi pertanyaan. Mungkin bagian yang paling banyak dipertanyakan dari teori tersebut adalah penekanan Ishlâhî bahwa teori itu, dengan tujuh kelompok surah dan pasangan surahnya, memiliki pembenaran dari al-Qur` an sendiri. Pandangan ini, jika benar, akan harus diterima, bersamaan dengan corak-corak dan implikasi-implikasinya, oleh kaum muslimin secara moral sebagai bagian dari keimanan mereka terhadap al-Qur` an. Akan tetapi, apakah teori *nazhm* Ishlâhî pasti benar di masing-masing dan setiap persoalan? Jelas, bahwa hal ini bisa diperlakukan dalam statusnya yang tidak lebih dari sebuah hipotesis, walapun sebuah hipotesis yang kuat. Seseorang bisa mendapatkan kesan bahwa keyakinan pribadi (yang dilahirkan beberapa tahun dengan merenungi al-Qur` an dan keyakinan itu sendiri sangat bisa dipahami) telah disuguhkan oleh Ishlâhî sebagai fakta objektif, sedangkan bagi orang lain mungkin tampaknya tidak seperti itu. Sebagai contoh, Ishlâhî mengatakan bahwa tujuh

kelompok surah al-Qur` an bisa diakui oleh setiap orang.[4] Akan tetapi, tujuh kelompok surah itu tentu tidak bisa dilihat oleh orang lain sejelas Ishlâhî melihatnya.

Bahkan, kita telah menyaksikan bahwa *nazhm* al-Qur` an, baik dalam hal setiap surahnya, pasangan-pasangan surah, atau kelompok-kelompok surahnya, mungkin tidak sejelas sebagaimana Ishlâhî pikirkan, dan bahwa dua tokoh tersebut, meskipun mereka bertolak dari premis yang identik dan menerapkan metodologi yang identik jua, mungkin menghasilkan penafsiran-penafasiran yang berbeda terhadap al-Qur` an.

Akan tetapi, dengan segala kejujuran, kita harus mencatat juga bahwa Ishlâhî sendiri mengatakan dalam pengantar volume terakhir *Tadabbur-i Qur`ân* bahwa dengan penafsirannya, ia semata-mata hanya melapangkan jalan untuk pengkajian al-Qur` an dengan garis-garis *nazhm*, dan bahwa sebagian besar karya tentang ini bertolak darinya. Dengan tepat ia mengutip sebuah bait syair berbahasa Persia yang terkenal:

Gumân ma-bar kih ba-pâyân rasîd kâr-i mughân/Hazâr bâdah-yi nâ-khurdah dar ra-i tâk ast.[5] (Jangan berpikir bahwa tugas bar sudah selesai; seribu perasan anggur yang belum dicicipi tersembunyi di tempat-tempat penyimpanan anggur)

9. Di antara sekian wilayah-wilayah yang mungkin untuk penelitian lebih lanjut, dua yang mungkin disarankan. Salah satu di antaranya berkaitan dengan persoalan interrelasi kelompok-kelompok surah. Ishlâhî benar-benar menyuguhkan sedikit petunjuk yang berguna tentang interrelasi ini, tapi ia tidak melakukan upaya secara berkesinambungan untuk menjelaskan mengapa kelompok-kelompok itu memiliki urutan sendiri dalam al-Qur` an. Setelah mengkaji tentang *nazhm* setiap surah, pasangan surah, dan kelompok surah, kajian tentang *nazhm* di antara kelompok-kelompok itu akan menjadi langkah selanjutnya

[4] Ishlâhî, *Tadabbur*, 1: xiv, 7: 481.

[5] *Ibid.*, 8: 12.

yang harus diambil, tapi karena beberapa alasan Ishlâhî tidak melakukannya.

Wilayah lain berkaitan dengan kajian ayat-ayat hukum dalam al-Qur` an dalam konteks *nazhm* surah-surah di mana di dalamnya terhadap ayat-ayat itu. Kajian seperti itu menjanjikan hasil karena dengan menerapkan pendekatan hukum terhadap al-Qur` an yang muncul dari atmosfer polemik di abad-abad awal Islam, sejumlah ajaran yang berkaitan dengan beberapa ayat al-Qur` an telah dikaji oleh para intelektual muslim tanpa mempertimbangkan konteks di mana ayat-ayat itu diturunkan. Wilayah ini dapat diperluas supaya meliputi kajian tentang cara bagaimana aliran-aliran dalam Islam yang berbeda berupaya untuk mendapatkan dari ayat-ayat al-Qur` an (yang selalu terisolasi) pembenaran untuk mendukung pandangan-pandangan mereka.

APENDIKS A

PENAFSIRAN SURAH 1 DENGAN *NAZHM* ISHLÂHÎ

Surah pembuka dalam al-Qur` an di sini ditafsirkan dalam tiga bagian. Bagian pertama mengemukakan terjemah surah tersebut; pengalihbahasaan didasarkan atas penafsiran Ishlâhî terhadap surah tersebut. Bagian kedua mengemukakan analisis *nazhm* Ishlâhî terhadap surah tersebut. Bagian ketiga meringkas alasan-alasan Ishlâhî menganggap surah tersebut sebagai pengantar al-Qur` an.

Terjemah Surah

Puji syukur[1] hanya kepada Allah, Tuhan Pemelihara[2] Alam,

[1] Kata bahasa Arab *hamd* pada ayat 1 selalu ditafsirkan dengan "pujian". Akan tetapi, kata tersebut pada dasarnya bermakna "syukur", meskipun pengertian "pujian" tidak bisa dikeluarkan. Di mana pun al-Qur` an menggunakan, seperti halnya di sini, susunan *al-hamd li Allâh*, pengertian bersyukur sejarah termasuk di dalamnya seperti, misalnya, pada Q. 7: 43, 10: 10, dan 14: 39. Bahkan, seseorang memuji keistimewaan orang lain, maka seseorang itu secara tidak langsung dipenuhi dengan perasaan itu. Akan tetapi, seseorang yang berterima kasih kepada orang lain hanya ketika seseorang tersebut secara langsung, dan ini yang sering terjadi, dipengaruhi oleh keistimewaannya. Kita harusnya tidak hanya memuji Tuhan, kita harus mengemukakan rasa bersyukur kepada-Nya, karena kita penerima langsung nikmat-nikmat-Nya. *Tadabbur*, 1: 12-13.

[2] Kata bahasa Arab *rabb* memiliki dua makna: "Pemelihara" dan "Tuhan". Makna kedua muncul sebagai konsekuensi dari makna pertama, karena hanya seorang pemelihara atau pemberi kecukupan yang pantas untuk disebut sebagai "Tuhan". Akan tetapi, penggunaan tersebut menjadikan makna kedua sebagai makna utama, dan kata tersebut tidak lagi digunakan secara eksklusif dalam pengertian "Pemelihara". *Ibid.*, 13.

Yang Maha Pemurah, Maha Penyayang,[3]

Penguasa Hari Pembalasan,

Engkau saja yang kami sembah, dan Engkau saja yang kami mintai pertolongan,

Tetapkanlah kami di Jalan yang Benar,[4]

Jalan orang-orang yang telah Engkau beri nikmat,

Bukan (jalan) orang-orang yang menjadi sasaran murka (Engkau),

---

[3] Ishlâhî telah menyuguhkan apa yang, sepengetahuan saya, merupakan penafsiran baru terhadap kata *al-rahmân* dan *al-rahîm* (dalam hal ini bermakna, "Maha Pemurah" dan "Maha Penyayang"), dan uraiannya sebagai berikut. Kedua kata tersebut memiliki akar yang sama, *RHM*, dengan "kasih-sayang" sebagai makna esensialnya. Biasanya dikatakan bahwa kedua kata tersebut sederhananya dimaksudkan untuk membuat penekanan (bandingkan dengan ungkapan dalam bahasa Inggris "*safe and sound*" [selamat] dan "*hale and hearty*" [sehat]). Tapi, ini berbeda kasusnya dengan *rahmân* dan *rahîm* pada ayat tersebut. *Rahmân* didasarkan pola *fa'lân*, yang memiliki konotasi sangat berlimpah. *Rahîm* adalah berdasarkan pola *fa'îl* yang berkonotasi daya tahan. Nah, ada dua dimensi kasih-sayang Tuhan: ia bertahan, tapi di suatu waktu ia sangat berlimpah ruah. Dengan kasih-sayang-Nya yang berlimpah-ruah, misalnya, Tuhan membawa alam semesta ini menjadi ada. Akan tetapi, karena kasih-sayang-Nya juga bertahan, Dia tidak mengabaikan alam semesta setelah menciptakannya itu, melainkan memelihara dan menjaganya juga. Dengan ungkapan lain, *rahmân* dan *rahîm* menunjukkan dua aspek yang berbeda, tapi saling melengkapi, dari kasih-sayang Tuhan, dan kata tersebut tidak berlebihan dan tidak juga dimaksudkan menekanan makna tertentu kepada yang lain. *Tadabbur*, 1: 6-7. Terjemah bahasa Inggris yang diberikan untuk kedua kata tersebut berupaya menggambarkan pembedaan yang dibuat oleh Ishlâhî.

[4] Ayat tersebut biasanya diterjemahkan sebagai berikut: "Tunjukilah kami ke Jalan yang Benar". Akan tetapi, Ishlâhî memberikan catatan bahwa preposisi *ilâ* ("ke") yang normalnya mengikuti kata kerja *hadâ* dihilangkan dalam ayat tersebut. Sesuai dengan aturan dalam tata bahasa dan retorika Arab, penghilangan (*hadzf*) preposisi menunjukkan penekanan yang luar biasa kepada ibadah yang terkandung dalam ayat tersebut. Sebagai konsekuensinya, ayat tersebut tidak lantas bermakna: "Tunjukilah kami ke Jalan yang Benar"; ayat itu bermakna; "Berilah kami untuk tetap berada di Jalan yang Benar, mudahkanlah bagi kami untuk mengikutinya, dan seterusnya. *Ibid.*, 1: 15. Terjemahan ayat tersebut dalam bahasa Urdu yang dikemukakan Ishlâhî adalah *Hamen sîdhe raste ki hidâyat bakhsh* (*Ibid.*, 1: 11) yang bisa diterjemahkan secara literal sebagai berikut: "Berilah kami petunjuk Jalan yang Benar".

Bukan (jalan) orang-orang yang sesat.[5]

Nazhm Surah

Surah ini berbentuk doa yang dibaca oleh pembaca. Pembaca tidak diperintahkan untuk membaca doa tersebut dengan cara tertentu. Doa tersebut sebaliknya dibikin mengalir langsung dari hatinya dengan catatan bahwa ini adalah cara di mana seseorang yang harus tetap menjaga rasa kebaikan yang melekat dalam dirinya secara utuh akan berdoa kepada Tuhan. Karena doa tersebut diturunkan oleh Tuhan, sang Pencipta kita, kita bisa memastikan bahwa dirancang dengan kata-kata yang sebaik mungkin.[6]

Surah tersebut menjelaskan hubungan antara rasa bersyukur manusia dan petunjuk Tuhan. Perasaan bersyukur (*hamd*) kepada Tuhan adalah suatu perasaan yang natural, dalam kenyataannya paling natural, yang dirasakan oleh manusia. Perasaan ini menciptakan dalam diri manusia dorongan untuk menyembah dan menghambakan diri kepada Tuhan. Terhadap dorongan ini, Tuhan meresponnya dengan menurunkan agama yang tidak lain adalah petunjuk untuk menyembah dan menghambakan diri kepada Tuhan.

Ayat 1. Manusia selalu berada di bawah perlindungan Tuhan. Di dunia ini ada bekal untuk perkembangan fisik, mental, dan spiritual manusia. Seluruh alam semesta tampaknya telah diabdikan untuk melayani manusia. Dengan merenungi sistem yang telah terancang untuk memberikan persediaan yang telah diberikan untuk mencapai keadaan yang baik itu, maka kemudia manusia menjadi dipenuhi oleh perasaan bersyukur kepada Pencipta sistem itu dan ia berseru "Puji syukur kepada Tuhan, Tuhan-Pemelihara semesta alam".

---

[5] Apakah surah tersebut memuat enam maupun tujuh ayat merupakan persoalan yang kontroversial. Ishlâhî tidak menganggap *basmalah* sebagai bagian dari surah ini, atau bagian dari surah lain, sehingga ia menganggap surah tersebut terdiri dari enam ayat. Lihat *Ibid.*, 1: 7, 11.

[6] *Ibid.*, 1: 12.

Ayat 2. Akan tetapi, apakah Tuhan harus menciptakan sistem seperti itu untuk kita? Apakah Dia berkewajiban melakukan seperti itu? Jelas jawabannya adalah "tidak". Jawaban yang paling mungkin adalah bahwa dalam melakukan hal itu, Tuhan mencurahkan rasa kasih sayang. Perwujudan ini mendorong manusia untuk mengatakan "Maha Pemurah, Maha Penyayang".

Ayat 3. Allah swt sebagai Tuhan-Pemelihara mengandung pengertian bahwa hari pembalasan pasti akan datang, karena perlakuan istimewa menghendaki adanya pertanggungjawaban. Jika Tuhan telah mencuraikan kepada kita dengan begitu banyak rahmat, maka tentu tidak masuk akal menganggap bahwa Dia meminta kita bertanggungjawab dengan bagaimana cara kita mendapat rahmat-Nya. Pasti akan datang suatu hari perhitungan yang atas dasar itu Tuhan akan mengatur keadilan, memberikan balasan pahala atas kebaikan dan menghukum kejahatan. Manusia terdorong untuk mengatakan: "Penguasa Hari Pembalasan".

Hari Perhitungan juga bermakna, menjadi niscaya, karena kenyataan bahwa Tuhan adalah Maha Penyayang, karena jika Tuhan harus membiarkan dunia ini berakhir tanpa mengadakan hari seperti itu, maka berarti bahwa tidak perbedaan di mata Tuhan antara yang baik dan yang jahat, dan bahwa yang jahat menjadi lebih baik karena manusia bisa saja melakukan kejahatan tanpa takut akan siksa. Sikap tidak adil pada satu sisi Tuhan itu akan menjadi negatif bagi kasih-sayang Tuhan. Dengan ungkapan lain, Tuhan Maha Penyayang meniscayakan bahwa Dia berlaku adil juga, point yang al-Qur` an tekankan di beberapa kesempatan (seperti pada Q. 6: 12). Dengan demikian, tidak ada kontradiksi antara kasih-sayang dan keadilan, di mana yang disebut terakhir ini sebenarnya merupakan manifestasi dari yang pertama.

Ayat 4. Jadi, Allah swt adalah Tuhan-Pemelihara, Maha Penyayang, dan pada suatu hari nanti akan mengadili manusia. Mengakui kenyataan-kenyataan ini menjadikan manusia menyerahkan diri kepada Tuhan dan mengakui-Nya sebagai satu-satunya yang patut

untuk disembah dan dari-Nya pertolongan bisa diharapkan: "Engkau saja yang kami sembah, dan Engkau saja yang kami mintai pertolongan".

Ayat 5. Karena manusia ingin menyerahkan diri kepada Tuhan, maka ia ingin menemukan bagaimana cara terbaik untuk menghambakan diri kepada-Nya, dan karena ia telah mengakui Tuhan sebagai satu-satunya sumber pertolongan, maka secara alami ia memohon dari-Nya sinaran petunjuk: "Tetapkanlah kami di Jalan yang Benar". Karena maksud menjawab doa inilah kemudian Tuhan mengutus para rasul dan menurunkan wahyu.

Ayat 6. Untuk mengungkapkan keinginan kuatnya terhadap Jalan yang Benar dan keenganannya mengikuti jalan lain, orang kemudian menambahkan: "Jalan orang-orang yang telah Engkau beri nikmat, Bukan (jalan) orang-orang yang menjadi objek murka (Engkau), Bukan (jalan) orang-orang yang sesat."[7]

Penafsiran Ishlâhî terhadap surah tersebut jelaslah bukanlah satu-satunya penafsiran *nazhm* yang mungkin saja bisa dicapai. Akan tetapi, bisa dijamin dipastikan bahwa penafsiran adalah suatu upaya yang sangat tepat untuk menjelaskan surah tersebut sebagai bagian yang koheren, dan bahwa ia dengan menyakinkan menunjukkan bahwa ayat-ayat tersebut membicarakan satu tema yang secara logis dikembangkan dalam surah tersebut.

Surah 1 Sebagai Pengantar al-Qur`an

Surah ini adalah pengantar yang ideal terhadap al-Qur` an, dan hal itu karena tiga alasan. Pertama, surah tersebut memuat pernyataan yang ringkas tentang dasar filosofis, menurut al-Qur` an, tentang agama. Pengamatan terhadap fenomena kepemurahan, kasih-sayang, dan keadilan Tuhan menciptakan dalam diri manusia dorongan untuk menyembah Tuhan. Dorongan tersebut pada gilirannya menciptakan dalam diri manusia perasaan memerlukan akan adanya

[7] *Ibid.*, 1: 18-23.

bimbingan dari Tuhan. Adanya kenabian dan wahyu merupakan cara Tuhan untuk memenuhi kebutuhan itu. Dengan ungkapan lain, agama memenuhi keperluan yang secara alami muncul pada manusia sebagai akibat pengalamannya dan perenungannya tentang dunia ini.[8]

Kedua, semua tema al-Qur` an bisa dirangkum menjadi tiga tema utama: keesaan Tuhan, kenabian, dan akherat. Surah tersebut menyuguhkan petunjuk yang mendasar tentang tiga tema besar al-Qur` an.

Ketiga, orang-orang terdahulu telah terlepas dari Jalan yang Benar yang telah ditunjukkan oleh Tuhan kepada mereka. Manusia telah berada dalam kegelapan. Surah tersebut adalah doa agar kegelapan tersebut tergantikan dengan cahaya. Orang mengucapkan doa ini, dan untuk menjawabnya, Tuhan menurunkan al-Qur` an, cahaya yang diminta oleh manusia. Pada pembukaan Surah 2 kita bisa membaca: *hudan li al-muttaqîn* "(Al-Qur` an adalah) petunjuk bagi orang-orang yang bertakwa kepada Tuhan". Pada Surah 1, manusia meminta petunjuk dan pada bagian awal Surah 2, ia

[8] Dengan demikian, Ishlâhî menolak pandangan bahwa asal-usul agama adalah rasa takut. Argumennya terdiri dua bagian. Pada bagian pertama, pengalaman hidup yang umumnya terjadi adalah menyenangkan dan disetujui, bukan mengerikan dan mengejutkan. Kejadian-kejadian yang umumnya terjadi dalam hidup bukanlah gempa bumi, banjir, dan badai. Ada musim semi juga, dan ada sinar bulan. Hujan turun, bunga-bunga mekar, bintang-bintang bersinar, dan tetanaman berbuah ranum. Data seperti apakah yang ditunjukkan oleh oleh pengalaman umum kita seperti itu? Rahmat yang diberikan oleh seorang penyedia, wujud yang penyayang atau suasana badai atau gempa bumi? Pikiran yang tidak diliputi oleh prasangka akan menyimpulkan bahwa jawabannya adalah yang pertama, bukan yang terakhir. Pada bagian kedua, perasaan takut sendiri perlu dianalisis. Pada bagian bawah kesadaran, perasaan takut tidak lain dari perasaan takut akan kehilangan sesuatu yang dianggap berharga, sesuatu yang dianggap memiliki kualitas yang diinginkan, sebuah nilai positif, dengan ungkapan lain, pemberian. Akan tetapi, adanya pemberian itu mengandaikan adanya orang yang memberi pemberian yang pada gilirannya mesti menciptakan perasaan berterima kasih pada diri manusia. Dengan ungkapan lain, perasaan mendasar manusia adalah perasaan berterima kasih, bukan perasaan takut. *Ibid.*, 1: 21-22.

diberikan petunjuk. Dalam pengertian seperti ini, al-Qur`an bisa dikatakan telah diturunkan untuk merespon doa manusia dalam Surah 1.[9]

[9] *Ibid.*, 1: 26-27. Bandingkan dengan Mawdûdî, 1: 42.

APENDIKS B

KAJIAN PERBANDINGAN ANTARA PENAFSIRAN ISHLÂHÎ DAN TOKOH-TOKOH LAIN TENTANG BEBERAPA AYAT

Enam contoh akan dikemukakan. Tiga contoh pertama menunjukkan bagaimana ayat-ayat yang sekilas tidak memiliki hubungan dilihat oleh Ishlâhî sebagai ayat-ayat yang padu secara kontekstual. Ayat-ayat yang menjadi persoalan tersebut adalah di antara ayat-ayat yang digambarkan oleh Montgomery Watt sebagai "terpisah," dan komentar-komentar Watt terhadapnya akan dibandingkan dengan komentar Ishlâhî. Dua contoh berikutnya akan menunjukkan bagaimana teori *nazhm* Ishlâhî membantunya untuk sampai pada penafsiran al-Qur` an yang lebih kokoh, dan pada saat yang sama lebih definitif. Pada contoh terakhir, kita akan membandingkan dengan merujuk ke beberapa bagian dari al-Qur` an, penafsiran Ishlâhî dan Râzî dengan menggunakan *nazhm*. Pandangan *nazhm* Râzî berkaitan dengan bagian ayat al-Qur` an ini dipinjam oleh beberapa penafsir lain (termasuk Nîsâbûrî, yang menghadirkan kembali penafsirannya secara lengkap) dan ini yang menjadikan posisi Râzî tentang hal ini dianggap mewakili. Dengan ungkapan lain, dalam membandingkan Ishlâhî dengan Râzî, kami akan membandingkan Ishlâhî dengan sejumlah penulis lain.

Contoh 1: Q. 2: 178-179

1. Ayat-ayat: "Hai orang-orang yang beriman, diwajibkan kepada kami untuk melaksanakan *qishâsh*[1] terkait dengan orang-orang yang dibunuh: seorang yang merdeka karena orang yang merdeka, seorang hamba karena seorang hamba lain, seorang perempuan karena perempuan lain. Jika dia (pembunuh) dimaafkan oleh saudaranya, maka harus diperiksa kebiasaan yang berlaku dan pembayaran kepadanya dengan cara yang cocok. Yang demikian itu adalah keringanan dari Tuhanmu dan kebaikan. Akan tetapi, balasan azab menanti orang yang melampaui batas itu. Dalam *qishâsh* ada kehidupan bagi kalian, hai orang-orang yang arif—agar kalian mendapatkan *taqwâ*".[2]
2. Watt. "Dengan demikian, 2.178-9[3] berbicara tentang pembalasan, tapi meskipun persoalan itu muncul di sela-sela bagian al-Qur` an yang juga ditujukan kepada kalangan orang-orang yang beriman dan berbicara tentang persoalan-persoalan lain, ayat itu tidak memiliki hubungan yang pasti dengannya".[4]
3. Ishlâhî. Dengan ayat 163 dimulai bagian bahasan tentang "hukum" pada Surah 2. Dasar semua hukum dalam Islam adalah tawhîd atau kepercayaan akan keesaan Tuhan. Ayat 163-174 menyatakan prinsip mendasar ini, pernyataan itu juga menyentuh sebagian isu-isu tambahan.[5] Ayat 177 menunjukkan bahwa ukuran keimanan yang benar terhadap Tuhan adalah

---

[1] Saya lebih senang menggunakan kosa-kata berbahasa Arab yang digunakan dalam al-Qur` an, karena terjemahan yang biasanya "pembalasan" memuat pengertian motif belas dendam (dalam tradisi bermusuhan di kalangan suku di kalangan Arab pra-Islam) yang tidak bisa ditarik pengertiannya dari kosa-kata al-Qur` an. Sebagai suatu term al-Qur` an, *qishâsh* bermakna mempertemukan hukuman yang adil dan pantas by otoritas yang benar-benar diakui.

[2] Tentang *taqwâ*, lihat di bawah ini.

[3] Saya telah menghilangkan di sini dan di tempat lain, Rujukan Watt ke al-Qur` an edisi Flügel.

[4] Watt, 74.

[5] Ishlâhî, *Tadabbur*, 1: 345-346, 350 dst.

tindakan yang berbasis etika, bukan perlaksanaan ibadah-ibadah yang kosong.[6] Ayat ini menggunakan dua kata-kunci, *birr* dan *taqwâ*, yang mungkin secara kasar bisa diterjemahkan dalam hal ini dengan "kebajikan" dan "kesadaran tentang Tuhan". Pertimbangan-pertimbangan teoretis ini membawa kepada penjelasan dalam ayat 178-179 dan seterusnya tentang perintah-perintah khusus yang didasarkan atas pengertian *birr* dan *taqwâ* dan memiliki dimensi sosial yang kuat terhadap perintah-perintah itu. Ada dua tipe hak-hak yang melindunginya adalah esensial untuk mewujudkan perdamaian, keadilan, dan harmoni di masyarakat, dan hak-hak tersebut adalah: hak hidup dan hak atas kepemilikan. Ayat 178-179 menekankan pentingnya perlindungan terhadap hak pertama, dan ke arah tujuan inilah didasarkan prinsip *qishâsh*. Dua ayat berikutnya menekankan perlunya melindungi hak kepemilikan.[7] Dengan demikian, kita bisa melihat bahwa pernyataan beriman dengan *tawhîd* membawa, melalui suatu ayat yang berbicara tentang hakikat sesungguhnya keimanan, kepada diskusi tentang beberapa implikasi sosial yang penting dari keimanan tersebut. Dengan ungkapan lain, ayat 178-179 terhubung secara logis dengan ayat-ayat sebelum dan sesudahnya.

Contoh 2: Q. 5: 11

1. Ayat "Ingatlah nikmat Tuhan atas kalian pada waktu ketika orang-orang tertentu merencanakan untuk menyerangmu, dan Dia menahan mereka dari kamu. Ingatlah akan Tuhan. Hanya Tuhanlah di mana orang-orang yang beriman bertawakal."
2. Watt. "Lagi, Q. 5: 11 berdiri sendiri, dan cukup jelas jika hanya kita mengetahui bahwa peristiwa yang disebutkan oleh ayat

[6] *Ibid.*, 1: 376 dst.

[7] *Ibid.*, 1:386, 387, 393 dan seterusnya. Ishlâhî mencatat bahwa, baik dalam hadîts maupun dalam al-Qur` an, hak untuk hidup dan hak atas kepemilikan sering disebut bersamaan. *Ibid.*, 1: 393, catatan 1.

tersebut, tapi jika peristiwa tersebut tidak ada, maka mesti kita tidak pernah bisa menduga bahwa sesuatu telah rontok (tidak terkait dengan bagian lain, pent)."[8]

3. Ishlâhî. Ayat 8 dari surah yang sama menyarankan kaum muslimin untuk menegakkan kebenaran dan keadilan, dan menerapkan implikasinya bahwa mereka seharusnya tidak lagi merasa takut terhadap musuh mereka, bahwa jika mereka beriman dengan Tuhan, maka Dia akan melindungi mereka dari musuh-musuh mereka. Ide yang sama juga ditemukan pada ayat 3 ("…maka jangan takut kepada mereka, takutlah kepada-Ku"). Ayat 11 menyuguhkan sebuah ilustrasi, dengan merujuk kepada peristiwa yang terjadi dari masa lampau terakhir, tentang ide yang disebutkan secara eksplisit dalam ayat 3 dan secara implisit dalam ayat 8.[9]

   Ayat tersebut berhubungan dalam kandungannya tidak hanya dengan ayat sebelumnya, melainkan juga dengan ayat sesudahnya. Tiga ayat berikutnya melanjutkan tema keberimanan dengan Tuhan. Ayat-ayat tersebut memperingatkan kaum muslimin bahwa kegagalan untuk melaksanakan janji yang mereka buat dengan Tuhan akan akibat-akibat yang serius menimpa mereka, persis seperti yang terjadi pada orang-orang terdahulu yang melanggar perjanjian.[10]

   Watt mungkin benar ketika ia mengatakan bahwa terlepasnya ayat tersebut dari rangkaian di mana ayat tersebut berada akan tetap tak diperhatikan. Akan tetapi, hal itu kehilangan pointnya. Keseluruhan paragraf, bahkan keseluruhan bab, mungkin saja tampak terlepas dari ide suatu buku dan ketidakterkaitan itu, dan ini mungkin terjadi, tidak akan diperhatikan oleh pembaca. Akan tetapi, pengujian yang tepat terhadap suatu potongan tertentu dalam teks terkait dengan bagian mana bukanlah persoalan

[8] Watt, 74.

[9] Ishlâhî, *Tadabbur*, 2: 244.

[10] *Ibid.*, 2:244-245.

apakah *ketidakadaannya* (ketidakterkaitannya) diperhatikan atau tidak, melainkan *keberadaannya* bisa diperhitungkan untuk apa. Menurut saya, Ishlâhî telah membuktikan dengan memadai bahwa ayat tersebut terintegrasi ke dalam konteks di mana ayat itu berada.

Contoh 3: Q. 80: 24-32

1. Ayat. "Maka hendaklah manusia memperhatikan makanan yang ia makan. Bagaimana Kami mencurahkan air hujan, kemudian Kami telah membelah bumi, yang menyebabkan di sana tumbuh-tumbuhan, anggur, sayur-sayuran, pohon zaitun, pohon kurma, kebun-kebun yang rindang, buah-buahan, dan rerumputan, untuk kami manfaatkan dan untuk hewan-hewan ternakmu."
2. Watt. "Ayat 24-32 jika dilacak, tidak cocok dengan suatu konteks di mana ayat tersebut berasal."
3. Ishlâhî. Ayat 17-23 dari surah tersebut mengungkapkan keterkejutan terhadap orang-orang yang, dalam bentuk menyimpang dari bukti yang nyata (yang ditarik dari fenomena keberadaan manusia), menolak terjadinya kebangkitan. Ayat 24-32 mengemukakan bukti lebih lanjut (yang ditarik dari cara memberi rezeki yang luas yang disediakan oleh Tuhan untuk manusia) supaya disadari bahwa kehidupan akherat pasti terjadi, karena (sebagaimana telah kita lihat pada afendiks A) dengan keistimewaan berakhir dengan keharusan bertanggungjawab. Kita adalah orang-orang yang menerima nikmat yang tak terhitung dari Tuhan, dan pasti akan datang suatu hari ketika kita nanti akan diadili berkaitan dengan cara menggunakan nikmat-nikmat itu. Ayat-ayat sesudahnya, yaitu ayat 33-42 membedakan antara orang-orang yang bersyukur dan tidak bersyukur terhadap nikmat-nikmat itu.[11]

[11] Ishlâhî, *Tadabbur*, 8: 192, 204-212. Bandingkan dengan Farâhî, *Majmû'ah*, 273-274.

Ishlâhî membandingkan ayat 24-32 dengan ayat 17-23. Ia mengatakan, ada kesamaan dari aspek struktur antara dua kelompok ayat tersebut: masing-masing dimulai dengan menetapkan mungkinnya terjadi kehidupan akherat, lalu berbicara tentang rezeki yang diberikan oleh Tuhan kepada manusia, dan menyimpulkan dengan menyatakan bahwa balasan di alam berikutnya nanti adalah akibat yang wajar dari aspek logika dari rezeki yang diberikan oleh Tuhan kepada manusia di dunia ini.[12]

Dengan demikian, ayat 24-32 tidak lebih dalam posisinya dalam surah dari seperti ayat 17-23. Kedua kumpulan ayat tersebut memuat point yang sama, yaitu bahwa kedatangan Hari Pembalasan adalah suatu keniscayaan.

Contoh 4: Q. 6: 74-83

1. Ayat. "Ingatlah waktu ketika Ibrâhîm berkata kepada ayahnya, Âzar, 'Apakah engkai membikin tuhan-tuhan dari berhala-berhala? Aku (bisa) melihat bahwa engkau dan orang-orang yang bersama engkau jelas sesat'. Demikianlah, Kami menunjukkan kepada Ibrâhîm kerajaan langit dan bumi, agar ia menjadi kuat imannya. Ketika malam menyelimutinya, ia melihat sebuah bintang, ia berkata 'Ini adalah Tuhanku'. Akan tetapi, manakala terbenam, ia berkata, 'Aku tidak suka kepada yang terbenam'. Ketika ia melihat bulan bersinar, ia berkata, 'Ini adalah Tuhanku'.

[12] Ishlâhî, *Tadabbur*, 8: 209. Benar bahwa ayat 24-32 berbicara tentang rahmat dan keistimewaan yang dianugerahkan oleh Tuhan kepada manusia, dan secara eksplisit tidak menyebut pengertian pertanggungjawab yang terkait. Akan tetapi, sebagaimana dikatakan oleh Ishlâhî, pengertian ini secara jelas dipahami di sini dari al-Qur` an. *Ibid.*, 8: 211. Ada sejumlah kumpulan ayat dalam al-Qur` an yang secara menyolok serupa dengan Q. 80: 24-32 dan yang di dalamnya ide-ide terkait tentang pemberian keistimewaan dan keharusan bertanggungjawab disebutkan secara bersamaan. Sebuah contoh yang bagus adalah Q. 78: 6-17, di mana gambaran tentang nikmat-nikmat yang diberikan Tuhan puncaknya dalam ayat 17, yang bunyinya: "Sungguh, hari keputusan adalah hari yang ditetapkan." Lihat *Ibid.*, 8: 159 dan seterusnya. Surah 1 memuat contoh lain (lihat afendiks A).

Akan tetapi, ketika bulan itu terbenam, ia berkata, 'Jika Tuhanku tidak memberi petunjuk kepadaku, aku akan menjadi salah seorang di antara orang-orang yang sesat'. Ketika ia melihat matahari terbit, ia berkata, 'Ini adalah Tuhanku, ini lebih besar (daripada yang lain)'. Akan tetapi, matahari itu terbenam, ia berkata, 'Wahai kaumku, saya bisa berlaku apa pun (berlepas) berkaitan dengan penyembahan berhala itu yang kalian lakukan. Aku palingkan wajahku dari segala sesuatu yang lain daripada Seseorang Yang telah menciptakan langit dan bumi, dan aku bukanlah termasuk para penyembah berhala itu..'"

2. Penafsiran Tradisional. Secara umum, ada dua penafsiran terhadap kelompok ayat ini. Menurut salah satu di antara penafsiran itu, ayat-ayat itu menggambarkan fase-fase perkembangan intelektual Ibrâhîm: melalui perenungan Ibrâhîm mampu mencapai kebenaran bahwa hanya ada satu Tuhan. Menurut penafsiran yang lain, ayat-ayat tersebut menceritakan tentang perdebatan Ibrâhîm dengan kaumnya. Dengan menggunakan ironi sebagai pendekatannya, Ibrâhîm pertama mengakui bahwa matahari, bulan, dan bintang (objek-objek yang disembah oleh kaumnya), karena objek-objek itu terbit di langit dan bersinar, bisa dianggap sebagai tuhan. Akan tetapi, Ibâhîm menunjukkan kepada kaumnya bahwa benda-benda langit ini tidak hanya terbit, melainkan juga terbenam, yang menunjukkan bahwa benda-benda itu tunduk kepada ketentuan yang berada di luarnya, dan karena benda-benda itu tidak mungkin memiliki sifat ketuhanan. Penafsiran pertama tampaknya dominan dalam tafsir muslim generasi awal, karena Tabarî mengemukakannya sebagai penafsiran utama.[13] Para ulama belakangan cenderung

[13] Thabarî, 7: 242 dan seterusnya.

mendukung penafsiran lain.[14] Âlûsî, yang menulis pada abad ke-13/ 19, menerima kedua penafsiran tersebut.[15]

3. Ishlâhî. Ishlâhî mengemukakan yang kedua dari dua penafsiran itu sebagai penafsiran definitif. Hal yang perlu dicatat adalah bahwa penerapan prinsip *nazhm* lah yang mendasari penafsiran definitif ini.[16] Sebagaimana kita lihat pada bab VI, Surah 6 menentang suku Quraisy dengan agama Ibrâhîm yang asli dan mengatakan bahwa dengan menerima Islam, mereka akan menerima agama yang dipegang oleh Ibrâhîm sendiri. Dilihat dari sudut pandangan seperti ini, ayat 74-83 mengemukakan titik klimak dalam surah tersebut, yaitu insiden dari Ibrâhîm yang berfungsi sebagai ilustrasi yang menyolok sebagai tema sentral surah tersebut.

Contoh 5: Q. 8: 67-68

1. Ayat. "Tidaklah pantas seorang nabi mengambil para tawanan (untuk tujuan ini yang berjalan) lebih lama yang menyebabkan pembantaian di suatu wilayah."[17] Kalian (Suku Quraisy) mencari perolehan di dunia ini, sedangkan Tuhan menghendaki kehidupan nanti, dan Tuhan Mahamenguasai, dan Mahabijaksana. Jika karena suatu ketentuan dari Tuhan tidak ada, berbagai siksaan akan ditimpakan kepada kalian karena jalan yang kalian sendiri tempuh."[18]

---

[14] Lihat, misalnya, Zamakhsyarî, 2: 30-31, Râzî, 13: 34 dan seterusnya; Nîsâbûrî, 7: 142.

[15] Âlûsî, 7: 198.

[16] Ishlâhî, *Tadabbur*, 2: 468-476.

[17] Terjemahan ini didasarkan atas penafsiran Ishlâhî terhadap ayat tersebut. Terjemahan menurut penafsiran tradisional seperti ini: "Tidak pantas a seorang nabi memiliki para tawanan *sampai* ia bisa mewujudkan penaklukan atas suatu wilayah." Perbedaannya menasar dan akan didiskusi dalam teks di bawah.

[18] Salah satu di antara makna *akhadza*, menurut Ishlâhî, adalah "melakukan sedniri dengan cara tertentu," dan ini adalah makna yang dimaksudkan di sini.

2. Penafsiran tradisional. Semua ulama sepakat bahwa ayat-ayat ini diturunkan untuk mengritik kaum muslimin, khususnya Nabi Muhammad dan Abû Bakr. Dikatakan bahwa Nabi Muhammad menerima saran Abû Bakr agar para tawanan Perang Badr diperbolehkan untuk menebus kebebasan mereka, dan menolak saran 'Umar agar para tawanan itu dieksekusi. Dengan ungkapan lain, al-Qur` an di sini membenarkan saran 'Umar dan mengritik Nabi Muhammad dan Abû Bakr.[19]
3. Ishlâhî. Ishlâhî menganggap penafsiran ini keliru secara mendasar, karena beberpa alasan. Pertama, dengan membolehkan para tawanan perang ini untuk menebus kebebasan mereka, kaum muslimin tidak melanggar "ketentuan" yang diturunkan sebelumnya dari Tuhan. Pada umumnya, ini bisa disebut sebagai kesalahan *ijtihâd* (pengambilan kesimpulan yang dilakukan secara mandiri), dan *ijtihâd* yang keliru bukan sesuatu yang karenanya seseorang pantas untuk ditegur dengan cara-cara seperti itu, khususnya ketika kita melihat bahwa ini adalah suatu *ijtihâd* yang mendapat pembenaran langsung dari al-Qur` an (ayat 69). Kedua, bahkan ini bukanlah suatu kesalahan *ijtihâd* karena Q. 47: 4 telah memberikan ijin untuk mengambil tebusan dari para tawanan perang. Ketiga, cukup banyak darah yang telah tertumpah di pertempuran: tujuh puluh tokoh utama suku Quraisy telah terbunuh, sebagaimana banyak juga yang ditawan, dan sisanya melarikan diri. Pertanyaannya adalah: Siapa yang dibiarkan untuk membunuh sehingga "pembantaian" mesti terwujud? Keempat, al-Qur` an tidak pernah berbicara tentang seseorang pun—kecuali tentang orang-orang kafir dan orang-orang munafik yang keras kepala—dengan ungkapan-ungkapan yang keras seperti itu. Tampaknya tidak ada alasan tentang

---

Kata tersebut, harus dikatakan, tidak merujuk kepada pengertian "mengambil" (*akhadza*) tebusan dari para tawanan, sebagaimana umumnya dianut. `

[19] Lihat Thabarî, 10: 42-48; Zamakhsyarî, 2: 168-169; Râzî, 15: 196-203; Nîsâbûrî, 10: 26-28; Abû Hayyân, 2: 168-169; Wâhidî, 178-180; Suyûthî, *Asbâb*, 2: 91; Âlûsî, 10: 32-36.

mengapa ayat itu berbicara tentang kaum muslim dengan ungkapan-ungkapan seperti itu.[20]

Seluruh permasalahan ini muncul karena diasumsikan bahwa al-Qur` an dalam konteks ini ditujukan kepada kaum muslimin, padahal suku Quraisylah sedang yang dituju. Surah tersebut harus dipahami dari latar belakang Perang Badr. Setelah kekalahan mereka di Badr, suku Quraisy mencoba untuk menghapus habis efek-efek pertempuran itu. Dengan dua tujuan, yaitu untuk mengembalikan rasa percaya diri yang diobrak-abrik di kalangan penduduk Makkah dan untuk mengacaukan kaum muslimin yang kini percaya diri, mereka melancarkan kampanye propaganda dengan cara baru. Mereka mengatakan, sejenis nabi apa Muhammad itu, karena ia telah menyebabkan pertikaian di kalangan orang-orangnya sendiri, menyulut peperangan kepada mereka, dan menjadikan mereka sebagai tawanan agar nanti ia mendapatkan tebusan dari mereka. Ringkas kata, mereka mencoba menggambarkan Muhammad sebagai sosok yang haus kekuasaan yang ingin lebih lama lagi mewujudkan ambisinya. Ayat 67-68 membebaskan Nabi Muhammad dari imbalan yang dituduhkan oleh suku Quraisy kepadanya dan menyatakan kesalahan suku Quraisy atas apa yang telah terjadi. Ayat-ayat ini menyatakan, seorang nabi bukan sejenis orang yang akan menumpahkan darah untuk menangkap para tawanan yang dari mereka kemudian ia barangkali menarik tebusan. Ini adalah mentalitas suku Quraisy, bukan mentalitas Muhammad, yang merupakan seorang nabi. Ayat 69 bertujuan untuk menetralisasi kemungkinan efek yang merugikan dari propaganda Quraisy, karena propaganda tersebut bisa saja mempengaruhi sebagian kaum muslimin, mungkin mempengaruhi banyak kaum muslimin, karena pandangan yang dominan tentang agama pada waktu itu adalah bahwa agama mengajarkan asketisme dan penolakan, yaitu suatu pandangan yang mungkin akan

[20] Ishlâhî, *Tadabbur*, 3: 100-103.

diambil keuntungan oleh Quraisy. Oleh karena itu, ayat tersebut mengijinkan kaum muslimin untuk menikmati harta rampasan perang tanpa keraguan. Akhirnya, ayat 70-71 ditujukan kepada para tawanan dan menyatakan bahwa mereka harus berterima kasih karena mereka dibebaskan, tapi mereka akan mengalami nasib yang sama kemudian nanti jika mereka tidak berhenti memusuhi Nabi Muhammad.[21]

Jika dilihat dari perspektif seperti ini, ayat-ayat yang dipersoalkan tidak hanya sesuai dengan konteksnya, melainkan juga memiliki penafsiran yang lebih memuaskan daripada penafsiran yang dikemukakan oleh para ulama tradisional.

Contoh 6: Q. 75: 16-19

1. Ayat. "Janganlah kamu mengerak-gerakan lidahmu agar ia (wahyu) disegerakan. Kamilah yang mengumpulkan dan membacakannya. Karenanya, ketika Kami membacakannya, ikutilah bacaannya. Kemudian Kami pulalah yang menjelaskannya."
2. Râzî. Râzî menawarkan lima cara bagaimana ayat tersebut dikaitkan dengan ayat-ayat sebelum dan sesudahnya. a) Segera setelah sampai pada bagian dari surah ini, Nabi Muhammad membaca ayat-ayat secara tergesak-gesak, dan al-Qur` an melarang beliau untuk melakukan seperti itu. b) Tema tentang tergesak-gesak juga dibicarakan dalam surah tersebut (ayat 20) sebagai tema tentang kecintaan orang-orang yang kafir akan di sini dan sekarang (*'âjilah*), digeneralisasi, dan tergesak-gesak dalam semua hal dikutuk. c) Ketakutan akan terlupakan ayat al-Qur` an adalah dimaafkan kepada Nabi Muhammad karena beliau tergesak-tergesak membaca al-Qur` an. Al-Qur` an memberitahukan kepada beliau bahwa menaruh rasa percaya kepada Tuhan lah, tidak bergesak-gesak pada bagian ayat ini, yang akan membantu beliau dalam menghapal al-Qur` an. d)

[21] *Ibid.*, 3: 100-105.

Ketergesakan Nabi Muhammad dalam membaca al-Qur` an dimotivasi oleh keinginan beliau untuk menghapal al-Qur` an dan menyampaikannya kepada orang-orang kafir sehingga mereka mungkin bisa mempercayainya. Akan tetapi, al-Qur` an mengatakan bahwa ketidakberimanan mereka disebabkan oleh sikap menentang, bukan oleh kurangnya pemahaman, dan karenanya persoalan keselamatan mereka mesti bukan perhatian beliau. e) Tentang Hari Pembalasan, orang-orang kafir, karena mereka menaruh percaya pada kekuatan mereka, akan berupaya melepaskan diri dari ketentuan Tuhan, tapi upaya itu akan gagal (ayat 10-12). Daripada menaruh rasa percaya pada kemampuan daya ingat, Nabi Muhammad harus menempatkan rasa percaya beliau kepada Tuhan dalam menghapal al-Qur` an.[22]

3. Ishlâhî. Dari isinya, Ishlâhî meminjam penafsirannya terhadap Q. 75: 16-17 dari Farâhî, tapi ia memperbaiki dan menambahkannya. Penafsirannya seperti berikut. *'Amûd* surahnya: menetapkan tentang benar akan terjadinya Hari Pembalasan dengan merujuk kepada kesadaran manusia yang menunjukkan, dalam bentuk miniaturnya, Peradilan Terakhir Tuhan yang menetapkan benarnya Hari Pembalasan. Oleh karena itu, keraguan tentang mungkinnya Hari Pembalasan itu adalah keraguan akan keberadaan kesadaran dirinya sendiri dan hal itu seperti iyu tidak memiliki dasar yang nyata.[23]

   Nabi Muhammad secara terus-menerus dirundung oleh orang-orang kafir dengan berbagai pertanyaan dan keberatan tentang kehidupan akherat. Secara kasar mereka menanya beliau (ayat 6): Kapan Hari Pembalasan itu akan datang? Pertanyaan dan keberatan seperti itu secara natural tentu akan menjadi Muhammad risau, dan beliau bertumpu pada wahyu untuk menjawabnya. Dalam kenyataannya, wahyulah yang membekali beliau dengan cetak-biru untuk bertindak, membekali beliau

[22] Râzî, 30: 222-223.

[23] Ishlâhî, *Tadabbur*, 8: 71, 78-82. Lihat juga Farâhî, *Majmû'ah*, 202-211.

dalam mengatasi problem yang terjadi sekarang dan menyiapkan untuk tugas-tugas di masa akan datang, dan menjadikan beliau bisa bertahan secara intelektual dan spiritual. Oleh karena itu, beliau dengan perasaan khawatir menunggu datangnya wahyu, dan ketika wahyu datang, seperti seorang pelajar yang bersemangat mencoba untuk meraih semua dengan sekali tahap. Tentang kebersemangatan inilah al-Qur` an berbicara di sini. Al-Qur` an sedang mengatakan bahwa wahyu sedang diturunkan kepada beliau sesuai dengan rencana tertentu dan beliau tidak perlu mendesaknya, karena Tuhan telah menanggung kepada diri-Nya untuk memelihara dan menjelaskan al-Qur` an kepada beliau. Setelah memberikan Nabi Muhammad untuk bersabar, surah tersebut dari ayat 20 dan seterusnya mengaitkan kembali dengan tema utama tentang kehidupan akherat.[24]

Penafsiran Ishlâhî terhadap ayat-ayat tersebut lebih logis daripada penafsiran Râzî. Sementara Râzî mencoba untuk menjelaskan hubungan tentatif antara ayat-ayat ini dengan ayat-ayat lain dalam surah itu yang masih terpisah, Ishlâhî menempatkan ayat-ayat tersebut dalam konteks keseluruhan surah dan menjelaskan hubungan yang jelas dan definitif yang dihubungkan ayat-ayat tersebut ke *'amûd* surah. Bisa ditambahkan bahwa ayat-ayat ini dianggap terpisah oleh mayoritas ulama, baik dari kalangan muslim maupun orientalis.[25] Ishlâhî tampak telah menunjukkan bahwa ayat-ayat tersebut memiliki kaitan yang integral dengan surah itu.

---

[24] Ishlâhî, *Tadabbur*, 8: 84-87.

[25] Farâhî, *Majmû'ah*, 210. Watt menyebutnya sebuah "kelompok terpisah yang membuat penasaran" (hlm. 22). Bandingkan dengan komentar Nöldeke terhadap ayat-ayat tersebut: *"In Sura 75 befinden sich ein paar Verse (16-19), die weder mit ihrer nächsten Umgebung noch mit andern Versen der Sura zusammenhägen. Auf welche Weise sie hierher verschlagen worden sind, ist nicht zu sagen."* Geschichte, 1: 105.

DAFTAR PUSTAKA

Dalam hal kitab-kitab hadîts standar, edisi-edisi tertentu tidak disebut kutipannya.

Penulis Tradisional

Abû 'Abd Allâh Atsîr al-Dîn Muhammad ibn Yûsuf, yang dikenal dengan Abû Hayyân. *Al-Bahr al-Muhîth*, 8 volume. Riyadh: Maktabat wa Mathâbi' al-Nasyr al-Hadîtsah, 1389?/ 1969?

Abû Hayyân. Lihat Abû 'Abdillâh Atsîr al-Dîn Muhammad ibn Yûsuf.

Abû al-Husayn Muslim ibn al-Hajjâj al-Qusyairî al-Nîsâbûrî. *Shahîh Muslim*.

Abû Zakariyyâ Yahyâ ibn 'Alî al-Shâbûnî, dikenal dengan al-Khathîb al-Tibrîzî. *Syarh al-Qashâ`id al-'Asyr*, cet. 2, ed. Muhammad Muhyî al-Dîn 'Abd al-Hamîd. Mesir: Maktabat wa Mathba'at Muhammad 'Alî Shabîh wa Awlâdihi, 1384/ 1964.

Al-Âlûsî, Abû al-Tsanâ` Mahmûd Syihâb al-Dîn al-Sayyid Muhammad. *Rûh al-Ma'ânî fî Tafsîr al-Qur`ân al-'Azhîm wa al-Sab' al-Matsânî*, 30 volume dalam 15. Beirut: Dâr Ihyâ` al-Turâts al-'Arabî, 1390?/ 1970?

Al-Bâqillânî, Abû Bakr Muhammad ibn al-Thayyib. *I'jâz al-Qur`ân*, ed. Ahmad Shaqr. Mesir: Dâr al-Ma'ârif, 1374?/ 1954?, Dzakhâ` ir al-'Arab, 13.

Al-Dârimî, Abû Muhammad 'Abd Allâh ibn 'Abd al-Rahmân, *Sunan al-Dârimî*.

Ibn Taymiyyah, Taqî al-Dîn Ahmad bin 'Abd al-Halîm. *Muqaddimah fî Ushûl al-Tafsîr*, ed. Muhammad 'Adnân Zarzûr. Kuwait: Dâr al-Qur` ân al-Karîm dan Beirut: Mu` assasat al-Risâlah, 1392/ 1972.

Al-Jurjânî, Abû Bakr 'Abd al-Qâhir ibn 'Abd al-Rahmân. *Dalâ`il al-I'jâz*, dengan kata pengantar/ pendahuluan oleh Muhammad

'Abduh, Muhammad Rasyîd Ridhâ, Muhammad Mahmûd al-Syinqîthî, dam Ahmad al-Marâghî, ed. Muhammad 'Abd al-Mun'im al-Khafâjî. Mesir: Maktabat al-Qâhirah, 1389/ 1969.

——. "al-Risâlah al-Shâfiyah." *Lihat Tsalâts Rasâ `il*.

Muslim. Lihat Abû al-Husayn Muslim ibn al-Hajjâj al-Qusyairî al-Nîsâbûrî.

Al-Nasâ` î, Abû 'Abd al-Rahmân Ahmad ibn Syu'ayb. *Sunan al-Nasâ `î*.

Al-Nîsâbûrî, Nizhâm al-Dîn ibn al-Hasan al-Qummî. *Gharâ `ib al-Qur `ân wa Raghâ `ib al-Furqân*, 30 volume dalam 10, ed. Ibrâhîm Athwah 'Awadh. Mesir: Mushthafâ al-Bâbî al-Halabî, 1381-1391/ 1962-1971.

Al-Râzî, Fakhr al-Dîn Abû 'Abd Allâh Muhammad ibn 'Umar. *Al-Tafsîr al-Kabîr*, 32 volume. MesirL al-Mathba'ah al-Bahiyyah al-Mishriyyah, 1353-1382?/ 1934-1962?

Al-Syawkânî, Muhammad ibn 'Alî. *Nayl al-Awthâr min Ahâdîts Sayyid al-Akhyâr: Syarh Muntaqâ al-Akhbâr*, 9 volume dalam 4. Beirut: Dâr al-Jîl, 1393/ 1973.

Al-Syirbînî, Syams al-Dîn Muhammad ibn Muhammad. *Al-Sirâj al-Munîr fî al-I'ânah 'alâ Ma'rifat Ba'dh Ma'ânî Kalâm Rabbinâ al-Khabîr*, 4 volume, t.p., t.th.

Al-Suyûthî, Jalâl al-Dîn 'Abd al-Rahmân ibn Abî Bakr. *Asbâb al-Nuzûl*, 4 volume. Cairo: t.p., 1382/ 1962. Kitâb al-Tahrîr, 2.

—— *al-Durr al-Mantsûr fî al-Tafsîr bi al-Ma `tsûr*, 6 volume. Beirut: Dâr al-Ma'rifah li al-Thibâ'ah wa al-Nasyr, t.th.

Al-Thabarî, Abû Ja'far Muhammad ibn Jarîr. *Jâmi' al-Bayân 'an Ta `wîl Ây al-Qur `ân*, 30 volume dalam 12. Mesir: Mushthafâ al-Bâbî al-Halabî wa Awlâduhu, 1373/ 1954.

Tsalâts Rasâ `il fî I'jâz al-Qur `ân–li al-Rummânî wa al-Khaththâbî wa 'Abd al-Qâhir al-Jurjânî, ed. Muhammad Khalaf Allâh dan Muhammad Zaghlûl Sallâm. Mesir: Dâr al-Ma;ârif, cet. 2, 1387/ 1968. Dzakhâ` ir al-'Arab, 16.

Al-Tibrîzî. Lihat Abû Zakariyyâ Yahyâ ibn 'Alî al-Syaybânî.

Al-Wâhidî, Abû al-Hasan 'Alî ibn Ahmad. *Asbâb al-Nuzûl*, dengan Abû al-Qâsim Hibat Allâh ibn Salâmah Abî Nashr, *al-Nâsikh*

wa al-Mansûkh, di bagian pinggir. Mesir: Mathba'ah Hindiyyah, 1315/ 1897.

Al-Zamakhsyarî, Abû al-Qâsim Mahmûd ibn 'Umar. *Al-Kasysyâf 'an Haqâ`iq al-Tanzîl wa 'Uyûn al-Aqâwîl*, 4 volume. Cairo: Mushthafâ al-Bâbî al-Halabî, 1385/ 1966.

Al-Zarkasyî, Badr al-Dîn Abû 'Abd Allâh Muhammad ibn Bahâdur. *Al-Burhân fî 'Ulûm al-Qur`ân*, 4 volume, ed. Muhammad Abû al-Fadhl Ibrâhîm. Mesir: 'Îsâ al-Halabî wa Syurakâ` uhu, 1376-1377/ 1957-1958.

Penulis Modern

Abdul Aleem. "I'jâz al-Qur` ân," *Islamic Culture*, VII (1933) 1: 64-82, 2: 215-233.

Abû Mûsâ, Muhammad Husayn. *Al-Balâghah fî Tafsîr al-Zamakhsyarî wa Atsaruhâ fî al-Dirâsât al-Balâghiyyah*. Mesir: Dâr al-Fikr al-'Arabî, t.th.

Abû Zahrah, Muhammad. *Al-Qur`ân wa al-Mu'jizah al-Kubrâ*. Mesir: Dâr al-Fikr al-'Arabî, 1390?/ 1970?

Arberry, A. J. *The Seven Odes: The First Chapter in Arabic Literature*. London: George Allen and Unwin Ltd., 1957.

Bell's Introduction to the Qur`an, revisi dan pengembangan oleh W. Montgomery Watt. Edinburgh: Edinburgh University Press, 1970.

Bint al-Syâthi` , Â` isyah 'Abd al-Rahmân, *al-I'jâz al-Bayânî li al-Qur`ân wa Masâ`il Ibn al-Azraq*. Mesir: Dâr al-Ma'ârif, 1391/ 1971.

Blachère, Règis. *Introduction du Coran*. Paris: Librairie G. P. Maisonneuve. Editions Besson & Chantemerle, 1959.

Bouman, J. *Le Conflict author du Coran et la Solution d'l-Bâqillânî*. Amsterdam: Drukkerij en Uitgererij Jacob van Campen, 1959.

Farâhî, 'Abd al-Hamîd. *Dalâ`il al-Nizhâm*. Azamgarh, India: al-Dâ` irah al-Hamîdiyyah wa Maktabatuhâ, 1388/ 1968.

——. *Majmû'aj-yi Tafâsîr-i Farâhî*, terj. Amîn Ahsan Ishlâhî. Lahore: Anjuman-I Khuddâm al-Qur` ân, 1393/ 1973.

——. *Al-Takmîl fî Ushûl al-Ta`wîl*, Azamgarh, India: al-Dâ` irah al-Hamîdiyyah wa Maktabatuhâ, 1388/ 1968.

Fazlur Rahman. *Islam*, cet. 2, ed. Chicago dan London: The University of Chicago Press, 1979.

——. *Islam and Modernity: Transformation of an Intellectual Tradition*. Chicago dan London: The Unievrsity of Chicago Press, 1982.

——. *Major Themes of the Qur `ân*. Minneapolis dan Chicago: Bibliotheca Islamica, 1980.

Geschichte. Theodor Nöldeke dan Friedrich Schwally, *Geschichte des Qorâns*, volume 1-2. Leipzig, 1909-1919. G. Bergsträsser dan Otto Pretzel, volume 3, Leipzig, 1938, 3 volume dalam 1. Hildesheim photoprint, 1961.

Goldziher, Ignaz. *Introduction to Islamic Theology and Law*, terj. Andras dan Ruth Hamori, dengan pengantar oleh Bernard Lewis. Princeton: Princeton University Press, 1981.

Hijâzî, Muhammad Mahmûd. *Al-Wahdah al-Mawdhû'iyyah fî al-Qur `ân al-Karîm*. Cairo: Dâr al-Kutub al-Hadîtsah, 1390/ 1970.

Himshî, Nu'aym. *Târîkh Fikrat al-I'jâz*. Damaskus: t.p., 1373/ 1955.

Hirschfeld, Hartwig. *New Researches into the Composition and Exegesis of the Qur `ân*. London: Royal Asiatic Society, 1902. Asiatic Monographs, III.

Ishlâhî, Amîn Ahsan. *Mabâdi-yi Tadabbur-i Qur `ân*. Lahore: Dâr al-Isyâ'ât al-Islâmiyyah, 1391/ 1971.

——. *Tadabbur-i Qur `ân*, 8 volume. Volume 1-2: Lahore: Dâr al-Isyâ'ât al-Islâmiyyah, 1387-1391/ 1967-1971: Volume 3-4: Lahore: Anuman-i Khuddâm al-Qur` ân, 1393-1396/ 1973-1976; Volume 5-8: Lahore: Fârân Foundation, 1398-1400/ 1977-1980.

Jullandri, Rasyid Ahmad. "Qur` ânic Exegesis and Classical Tafsir," *Islamic Quarterly*, XII (1387-1388/ 1968) 1-2: 71-119.

Al-Jundî, Darwisy. *Al-Nazhm al-Qur `ânî fî Kasysyâf al-Zamakhsyarî*. Cairo: Dâr al-Nahdhah, 1389/ 1969.

Al-Juwaynî, Mushthafâ Shâwî. *Manhaj al-Zamakhsyarî fî Tafsîr al-Qur `ân wa Bayân I'jâzihi*. Mesir: Dâr al-Ma'ârif, 1388/ 1968. Maktabat al-Dirâsât al-Adabiyyah, 9.

Lord, Albert B. *The Singer of Tales*. New York: Atheneum, 1978. Cetak ulang edisi awal yang telah diterbitkan pada 1960 oleh Harvard University Press sebagai Harvard Studies in Comparative Literature

(Kajian-kajian Harvard dalam bidang Sastra Perbandingan), 24.

Al-Mawdûdî, *Abû al-A'lâ. Tafhîm al-Qur`ân*. Lahore: Maktabah-yi Ta'mîr-i Insâniyyât dan Idârah-yi Tarjumân al-Qur` ân, 1369-1392/ 1949-1972.

Merril, John E. "Dr. Bell's Critical Analysis of the Qur` ân," *Muslim World*, XXXVII (1947) 2: 134-148.

Quthb. Lihat Sayyid Quthb.

Rahman. Lihat Fazlur Rahman.

Rodinson, Maxime. *Muhammad*, terj. Anne Carter. New York: Pantheon, 1971, 1980 cetak ulang dengan pendahuluan dan kata pengantar baru.

Al-Shâlih, Shubhî. *Mabâhits fî 'Ulûm al-Qur`ân*. Beirut: Dâr al-'Ilm li al-Malâyîn, cetakan 14, 1403/ 1982.

Sayyid Quthb. *Fî Zhilâl al-Qur`ân*, 6 volume. Beirut: Dâr al-Syurûq, 1393-1394/ 1973-1974.

Al-Thabâthabâ` î, Muhammad Husayn. *Al-Mîzân fî Tafsîr al-Qur`ân*, 20 volume. Beirut: Mu` assasat al-A'lamî li al-Mathbû'ât, 1393-1394/ 1973-1974.

Watt, W. Montgomery. Lihat *Bell's Introduction to the Qur`ân*.

Seluruh Civitas Akademika
Fakultas Ushuluddin dan Humaniora

MENGUCAPKAN

SELAMAT DAN SUKSES

KEPADA

Prof. Dr. H. Wardani, M.Ag.

Atas diraihnya gelar Guru Besar pada Bidang Ilmu Tafsir

fuh.uinantasaribjm

https://fuh.uin-antasari.ac.id

UNIVERSITAS ISLAM NEGERI

PANGERAN ANTASARI

BANJARMASIN – INDONESIA

https://www.uin-antasari.ac.id

Pendekatan Ishlâhî dalam memahami al-Qur`an bersifat langsung, holistik, dan kumulatif. Dikatakan langsung, karena ia terutama didasarkan atas pengkajian dari al-Qur`an sendiri. Ishlâhî membedakan antara prinsip internal dan eksternal penafsiran al-Qur`an dan menekankan signifikansi utamanya terhadap yang disebut pertama. Nazhm baginya adalah yang paling penting dari prinsip internal.

Antasari Press
Jl. A. Yani Km. 4,5 Kebun Bunga
Kec. Banjarmasin Timur, Banjarmasin
Kalimantan Selatan 70235
(0511) 3252829
http:/uin-antasari.ac.id

ISBN 978-623-7665-10-6